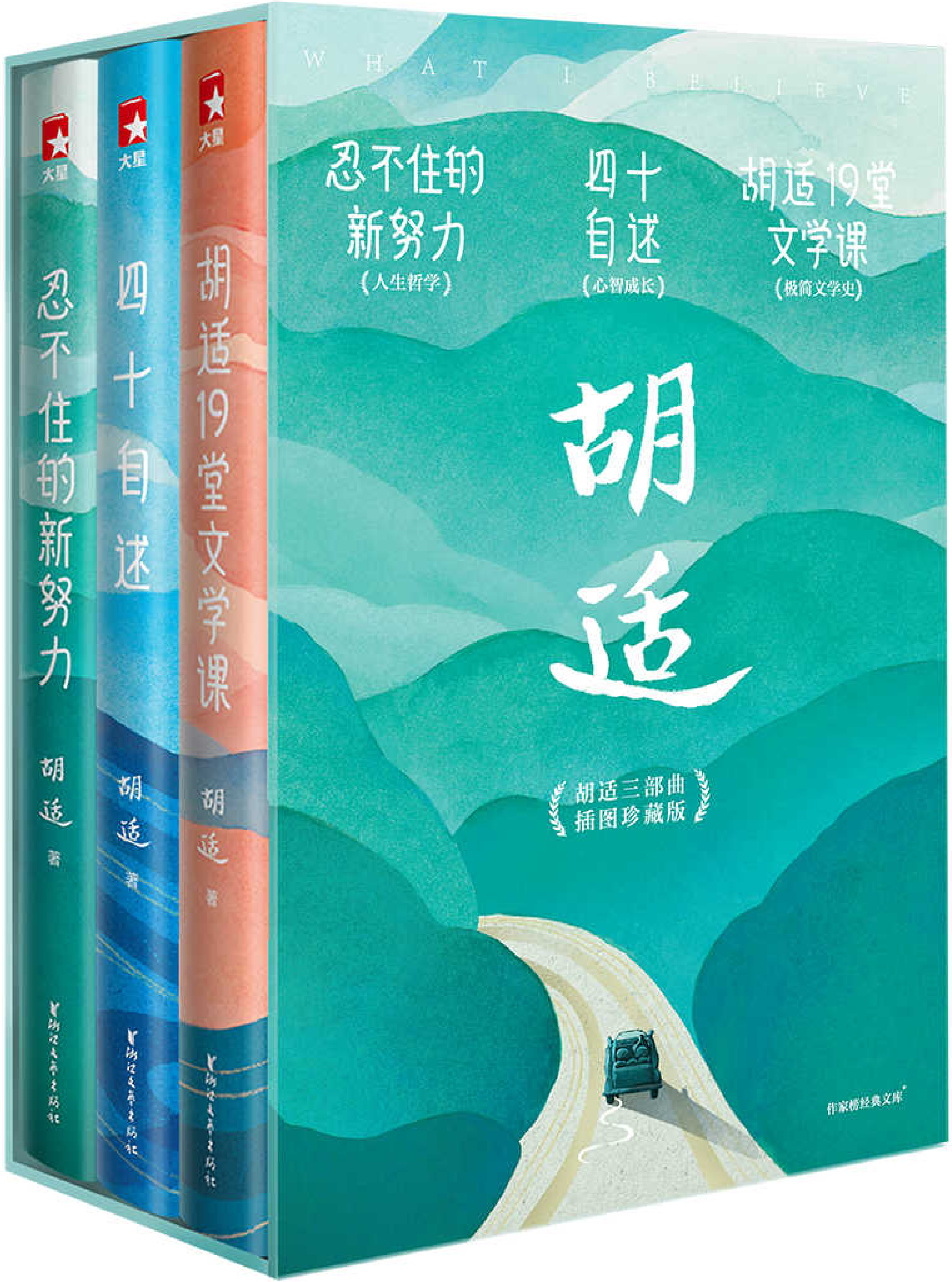


WHAT I BELIEVE
忍不住的新努力
《人生哲学》
四十自述
《心智成长》
胡适19堂文学课
《极简文学史》
胡适
胡适三部曲
插图珍藏版
作家榜经典文库
大星
忍不住的新努力
胡适 著
四十自述
胡适 著
胡适19堂文学课
胡适 著

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

总 目 录

忍不住的新努力

四十自述

胡适19堂文学课

目　录

过有意思的生活
　　过有意思的生活
　　非个人主义的新生活
　　女子问题
　　论女子为强暴所污
　　差不多先生传
　　大宇宙中谈博爱
　　保寿的意义
　　做一个像样子的梦
容忍比自由更重要
　　容忍与自由
　　自由主义
　　怕老婆的故事
　　好政府主义
　　“宁鸣而死，不默而生”
得有一点信心
　　人生有何意义
　　青年人的苦闷
　　极要紧的读书秘诀
　　新“十诫”
　　一个防身药方的三味药
　　北大哲学系毕业纪念赠言
　　一个最低限度的国学书目
　　思想的方法

留学日记
- 打牌
- 我之自省
- 壁上格言
- 第一次访女生宿舍
- 思家
- 戒纸烟
- 自课

在路上
- 归国杂感
- 易卜生主义
- 美国的妇人
- 我们对于西洋近代文明的态度
- 欧游道中寄志摩
- 漫游的感想

@SHAREBOOKS4YOU

感谢Telegram 频道 @sharebooks4you制作，欢迎大家扫码订阅

忍不住的新努力

胡适 著

版权信息

书　名：忍不住的新努力
丛书名：作家榜经典文库

作家榜阅读 APP 电子版权制作
版权所有 · 侵权必究

PART 1

过有意思的生活

过有意思的生活[注1]

—— 为《新生活》杂志第一期做的

哪样的生活可以叫做新生活呢?

我想来想去，只有一句话。新生活就是有意思的生活。

你听了，必定要问我，有意思的生活又是什么样子的生活呢?

我且先说一两件实在的事情做个样子，你就明白我的意思了。

前天你没有事做，闲的不耐烦了，你跑到街上一个小酒店里，打了四两白干，喝完了，又要四两，再添上四两。喝的大醉了，同张大哥吵了一回嘴，几乎打起架来。后来李四哥来把你拉开，你气忿忿的又要了四两白干，喝的人事不知，幸亏李四哥把你扶回去睡了。昨儿早上，你酒醒了，大嫂子把前天的事告诉你，你懊悔的很，自己埋怨自己：“昨儿为什么要喝那么多酒呢？可不是糊涂吗？”

你赶上张大哥家去，作了许多揖，赔了许多不是，自己怪自己糊涂，请张大哥大量包涵。正说时，李四哥也来了，王三哥也来了。他们三缺一，要你陪他们打牌。你坐下来，打了十二圈牌，输了一百多吊钱。你回得家来，大嫂子怪你不该赌博，你又懊悔的很，自己怪自己道：“是呵，我为什么要陪他们打牌呢？可不是糊涂吗？”

诸位，像这样子的生活，叫做糊涂生活，糊涂生活便是没有意思的生活。你做完了这种生活，回头一想，“我为什么要这样干呢？”你自己也回不出究竟为什么。

诸位，凡是自己说不出“为什么这样做”的事，都是没有意思的生活。

反过来说，凡是自己说得出“为什么这样做”的事，都可以说是有意思的生活。

生活的“为什么”，就是生活的意思。

人同畜生的分别，就在这个“为什么”上。你到万牲园里去看那白熊一天到晚摆来摆去不肯歇，那就是没有意思的生活。我们做了人，应该不要学那些畜生的生活。畜生的生活只是糊涂，只是胡混，只是不晓得自己为什么如此做。一个人做的事应该件件事回得出一个“为什么”。

我为什么要干这个？为什么不干那个？回答得出，方才可算是一个人的生活。

我们希望中国人都能做这种有意思的新生活。其实这种新生活并不十分难，只消时时刻刻问自己为什么这样做，为什么不那样做，就可以渐渐的做到我们所说的新生活了。

诸位，千万不要说“为什么”这三个字是很容易的小事。你打今天起，每做一件事，便问一个为什么，—— 为什么不把辫子剪了？为什么不把大姑娘的小脚放了？为什么大嫂子脸上搽那么多的脂粉？为什么出棺材要用那么多叫化子？为什么娶媳妇也要用那么多叫化子？为什么骂人要骂他的爹妈？为什么这个？为什么那个？—— 你试办一两天，你就会晓得这三个字的趣味真是无穷无尽，这三个字的功用也无穷无尽。

诸位，我们恭恭敬敬的请你们来试试这种新生活。

民国八年八月

注1 原载1919年8月24日《新生活》第1期，原题为“新生活”。

非个人主义的新生活 注2

这个题目是我在山东道上想着的，后来曾在天津学生联合会的学术讲演会讲过一次，又在唐山的学术讲演会讲过一次。唐山的演稿由一位刘赞清君记出，登在1月15日《时事新报》上。我这一篇的大意是对于新村的运动贡献一点批评。这种批评是否合理，我也不敢说。但是我自信这一篇文字是研究考虑的结果，并不是根据于先有的成见的。

九，一，二二

本篇有两层意思。一是表示我不赞成现在一般有志青年所提倡，我所认为"个人主义的"新生活。一是提出我所主张的"非个人主义的"新生活，就是"社会的"新生活。

先说什么叫做"个人主义"（Individualism）。一月二夜（就是我在天津讲演前一晚），杜威博士在天津青年会讲演《真的与假的个人主义》，他说，个人主义有两种：

（1）假的个人主义——就是为我主义（Egoism）他的性质是自私自利：只顾自己的利益，不管群众的利益。

（2）真的个人主义——就是个性主义（Individuality）他的特性有两种：一是独立思想，不肯把别人的耳朵当耳朵，不肯把别人的眼睛当眼睛，不肯把别人的脑力当自己的脑力；二是个人对于自己思想信仰的结果要负完全责任，不怕权威，不怕监禁杀身，只认得真理，不认得个人的利害。

杜威先生极力反对前一种假的个人主义，主张后一种真的个人主义。这是我们都赞成的。但是他反对的那种自私自利的个人主义的害处，是大家都明白的。因为人多明白这种主义的害处，故他的危险究竟不很大。例如东方现在实行这种极端为我主义的"财主督军"，无论

他们眼前怎样横行，究竟逃不了公论的怨恨，究竟不会受多数有志青年的崇拜。所以我们可以说这种主义的危险是很有限的。但是我觉得“个人主义”还有第三派，是很受人崇敬的，是格外危险的。这一派是：

（3） 独善的个人主义 他的共同性质是：不满意于现社会，却又无可如何，只想跳出这个社会去寻一种超出现社会的理想生活。

这个定义含有两部分：（1） 承认这个现社会是没有法子挽救的了；（2） 要想在现社会之外另寻一种独善的理想生活。自有人类以来，这种个人主义的表现也不知有多少次了。简括说来，共有四种：

（一） 宗教家的极乐国 如佛家的净土，犹太人的伊甸园，别种宗教的天堂、天国，都属于这一派。这种理想的原起，都由于对现社会不满意。因为厌恶现社会，故悬想那些无量寿、无量光的净土；不识不知、完全天趣的伊甸园；只有快乐、毫无痛苦的天国。这种极乐国里所没有的，都是他们所厌恨的；所有的，都是他们所梦想而不能得到的。

（二） 神仙生活 神仙的生活也是一种悬想的超出现社会的生活。人世有疾病痛苦，神仙无病长生；人世愚昧无知，神仙能知过去未来；人生不自由，神仙乘云遨游，来去自由。

（三） 山林隐逸的生活 前两种是完全出世的；他们的理想生活是悬想的、渺茫的出世生活。山林隐逸的生活虽然不是完全出世的，也是不满意于现社会的表示。他们不满意于当时的社会政治，却又无能为力，只得隐姓埋名，逃出这个恶浊社会去做他们自己理想中的生活。他们不能“得君行道”，故对于功名利禄，表示藐视的态度；他们痛恨富贵的人骄奢淫逸，故说富贵如同天上的浮云，如同脚下的破草鞋。他们痛恨社会上有许多不耕而食、不劳而得的“吃白阶级”，故自己耕田锄地，自食其力。他们厌恶这污浊的社会，故实行他们理想中梅妻鹤子、渔蓑钓艇的洁净生活。

（四） 近代的新村生活 近代的新村运动，如十九世纪法国、美国的理想农村，如现在日本日向的新村，照我的见解看起来，实在同山林隐逸的生活是根本相同的。那不同的地方，自然也有。山林隐逸是没有组织的，新村是有组织的：这是一种不同。隐遁的生活是同世事完全隔绝的，故有“不知有汉，遑论魏晋”的理想；现在的新村的人能有赏玩Rodin 同Cézanne 的幸福，还能在村外著书出报：这又是一种不同。但是这两种不同都是时代造成的，是偶然的，不是根本的区别。从根本性质上看来，新村的运动都是对于现社会不满意的表示。即如日向的新村，他们对于现在“少数人在多数人的不幸上，筑起自己的幸福”的社会制度，表示不满意，自然是公认的事实。周作人先生说日向新村里有人把中国看作“最自然、最自在的国”（《新潮》二，页七五） 。这是他们对于日本政制极不满意的一种牢骚话，很可玩味的。武者小路实笃先生一班人虽然极不满意于现社会，却又不赞成用“暴力”的改革。他们都是“真心仰慕着平和”的人。他们于无可如何之中，想出这个新村的计划来。周作人先生说，“新村的理想，要将历来非暴力不能做到的事，用和平方法得来。”（《新青年》七，二，一三四） 这个和平方法就是离开现社会，去做一种模范的生活。“只要万人真希望这种的世界，这世界便能实现。”（《新青年》同上） 这句话不但是独善主义的精义，简直全是净土宗的口气了！所以我把新村来比山林隐逸，不算冤枉他；就是把他来比求净土天国的宗教运动，也不算玷辱他。不过他们的“净土”是在日向，不在西天罢了。

我这篇文章要批评的“个人主义的新生活”，就是指这一种跳出现社会的新村生活。这种生活，我认为是“独善的个人主义”的一种。“独善”两个字是从孟轲“穷则独善其身”一句话上来的。有人说：新村的根本主张是要人人“尽了对于人类的义务，却又完全发展自己个性”；如此看来，他们既承认“对于人类的义务”，如何还是独善的个人主义呢。我说：这正是个人主义的证据。试看古往今来主张个人主义的思想家，从希腊的“狗派”（ Cynic ） 以至十八九世纪的个人主义，哪一个不是一方面崇拜个人，一方面崇拜那广漠的“人类”的？主张个人

主义的人，只是否认那些切近的伦谊，—— 或是家族，或是“社会”，或是国家，—— 但是因为要推翻这些比较狭小逼人的伦谊，不得不捧出那广漠不逼人的“人类”。所以凡是个人主义的思想家，没有一个不承认这个双重关系的。

新村的人主张“完全发展自己个性”，故是一种个人主义。他们要想跳出现社会去发展自己个性，故是一种独善的个人主义。

这种新村的运动，因为恰合现在青年不满意于现社会的心理，故近来中国也有许多人欢迎、赞叹、崇拜。我也是敬仰武者先生一班人的，故也曾仔细考究这个问题。我考究的结果是不赞成这种运动。我以为中国的有志青年不应该仿行这种个人主义的新生活。

这种新村的运动有什么可以反对的地方呢？

第一，因为这种生活是避世的，是避开现社会的。这就是让步。这便不是奋斗。我们自然不应该提倡“暴力”，但是非暴力的奋斗是不可少的。我并不是说武者先生一班人没有奋斗的精神。他们在日本能提倡反对暴力的论调，—— 如《一个青年的梦》—— 自然是有奋斗精神的。但是他们的新村计划想避开现社会里“奋斗的生活”，去寻那现社会外“生活的奋斗”，这便是一大让步。武者先生的《一个青年的梦》里的主人翁最后有几句话，很可玩味。他说：

> **……请宽恕我的无力。—— 宽恕我的话的无力。但我心里所有的对于美丽的国的仰慕，却要请诸君体察的。（《新青年》七，二，一〇二）**

我们对于日向的新村应该作如此观察。

第二，在古代，这种独善主义还有存在的理由；在现代，我们就不该崇拜他了。古代的人不知道个人有多大的势力，故孟轲说：“穷则独善其身，达则兼济天下。”古人总想，改良社会是“达”了以后的事业，—— 是得君行道以后的事业；故承认个人—— 穷的个人—— 只

能做独善的事业，不配做兼善的事业。古人错了。现在我们承认个人有许多事业可做。人人都是一个无冠的帝王，人人都可以做一些改良社会的事。去年的五四运动和六三运动，何尝是“得君行道”的人做出来的？知道个人可以做事，知道有组织的个人更可以做事，便可以知道这种个人主义的独善生活是不值得摹仿的了。

第三，他们所信仰的“泛劳动主义”是很不经济的。他们主张：“一个人生存上必要的衣食住，论理应该用自己的力去得来，不该要别人代负这责任。”这话从消极一方面看，—— 从反对那“游民贵族”的方面看，—— 自然是有理的。但是从他们的积极实行方面看，他们要“人人尽劳动的义务，制造这生活的资料”，—— 就是衣食住的资料，—— 这便是“矫枉过正”了。人人要尽制造衣食住的资料的义务，就是人人要加入这生活的奋斗（周作人先生再三说新村里平和幸福的空气，也许不承认“生活的奋斗”的话；但是我说的，并不是人同人争面包米饭的奋斗，乃是人在自然界谋生存的奋斗；周先生说新村的农作物至今还不够自用，便是一证）。现在文化进步的趋势，是要使人类渐渐减轻生活的奋斗至最低度，使人类能多分一些精力出来，做增加生活意味的事业。新村的生活使人人都要尽“制造衣食住的资料”的义务，根本上否认分功进化的道理，增加生活的奋斗，是很不经济的。

第四，这种独善的个人主义的根本观念就是周先生说的“改造社会，还要从改造个人做起”。我对于这个观念，根本上不能承认。这个观念的根本错误在于把“改造个人”与“改造社会”分作两截；在于把个人看作一个可以提到社会外去改造的东西。要知道个人是社会上种种势力的结果。我们吃的饭，穿的衣服，说的话，呼吸的空气，写的字，有的思想，……没有一件不是社会的。我曾有几句诗，说：“……此身非吾有：一半属父母，一半属朋友。”当时我以为把一半的我归功社会，总算很慷慨了。后来我才知道这点算学做错了！父母给我的真是极少的一部分。其余各种极重要的部分，如思想、信仰、知识、技术、习惯，……等等，大都是社会给我的。我穿线袜的法子是一个徽州同乡教我的；我穿皮鞋打的结能不散开，是一个美国女朋友教我

的。这两件极细碎的例，很可以说明这个“我”是社会上无数势力所造成的。社会上的“良好分子”并不是生成的，也不是个人修炼成的，—— 都是因为造成他们的种种势力里面，良好的势力比不良的势力多些。反过来，不良的势力比良好的势力多，结果便是“恶劣分子”了。古代的社会哲学和政治哲学只为要妄想凭空改造个人，故主张正心、诚意、独善其身的办法。这种办法其实是没有办法，因为没有下手的地方。近代的人生哲学渐渐变了，渐渐打破了这种迷梦，渐渐觉悟：改造社会的下手方法在于改良那些造成社会的种种势力，—— 制度、习惯、思想、教育，等等。那些势力改良了，人也改良了。所以我觉得“改造社会要从改造个人做起”还是脱不了旧思想的影响。我们的根本观念是：

个人是社会上无数势力造成的。

改造社会须从改造这些造成社会，造成个人的种种势力做起。

改造社会即是改造个人。

新村的运动如果真是建筑在“改造社会要从改造个人做起”一个观念上，我觉得那是根本错误了。改造个人也是要一点一滴的改造那些造成个人的种种社会势力。不站在这个社会里来做这种一点一滴的社会改造，却跳出这个社会去“完全发展自己个性”，这便是放弃现社会，认为不能改造；这便是独善的个人主义。

以上说的是本篇的第一层意思。现在我且简单说明我所主张的“非个人主义的”新生活是什么。这种生活是一种“社会的新生活”；是站在这个现社会里奋斗的生活；是霸占住这个社会来改造这个社会的新生活。他的根本观念有三条：

（1） 社会是种种势力造成的，改造社会须要改造社会的种种势力。这种改造一定是零碎的改造，—— 一点一滴的改造，一尺一步的改造。无论你的志愿如何宏大，理想如何彻底，计划如何伟大，你总不能笼统的改造，你总不能不做这种“得寸进寸，得尺进尺”的工夫。所以我说：社会的改造是这种制度那种制度的改造，是这种思想那种思想的改造，是这个家庭那个家庭的改造，是这个学堂那个学堂的改造。

（附注） 有人说：“社会的种种势力是互相牵掣的，互相影响的。这种零碎的改造，是不中用的。因为你才动手改这一种制度，其余的种种势力便围拢来牵掣你了。如此看来，改造还是该做笼统的改造。”我说不然。正因为社会的势力是互相影响牵掣的，故一部分的改造自然会影响到别种势力上去。这种影响是最切实的、最有力的。近年来的文字改革，自然是局部的改革，但是他所影响的别种势力，竟有意想不到的多。这不是一个很明显的例吗?

（2） 因为要做一点一滴的改造，故有志做改造事业的人必须要时时刻刻存研究的态度，做切实的调查，下精细的考虑，提出大胆的假设，寻出实验的证明。这种新生活是研究的生活，是随时随地解决具体问题的生活。具体的问题多解决了一个，便是社会的改造进了那么多一步。做这种生活的人要睁开眼睛，公开心胸；要手足灵敏，耳目聪明，心思活泼；要欢迎事实，要不怕事实；要爱问题，要不怕问题的逼人！

（3） 这种生活是要奋斗的。要避世的独善主义是与人无忤，与世无争的，故不必奋斗。这种“淑世”的新生活，到处翻出不中听的事实，到处提出不中听的问题，自然是很讨人厌的，是一定要招起反对的。反对就是兴趣的表示，就是注意的表示。我们对于反对的旧势力，应该作正当的奋斗，不可退缩。我们的方针是：奋斗的结果，要使社会的旧势力不能不让我们；切不可先就偃旗息鼓退出现社会去，把这个社会双手让给旧势力。换句话说，应该使旧社会变成新社会，使旧村变为新村，使旧生活变为新生活。

我且举一个实际的例。英美近二三十年来，有一种运动，叫做“贫民区域居留地”的运动（Social Settlements）。这种运动的大意是：一班青年的男女，—— 大都是大学的毕业生，—— 在本城拣定一块极龌龊、极不堪的贫民区域，买一块地，造一所房屋。这一班人便终日在这里面做事。这屋里，凡是物质文明所赐的生活需要品，—— 电灯、电话、热气、浴室、游水池、钢琴、话匣等等，—— 无一

不有。他们把附近的小孩子，—— 垢面的孩子，顽皮的孩子，—— 都招拢来，教他们游水，教他们读书，教他们打球，教他们演说辩论，组成音乐队，组成演剧团，教他们演戏奏艺。还有女医生和看护妇，天天出去访问贫家，替他们医病，帮他们接生和看护产妇。病重的，由“居留地”的人送入公家医院。因为天下贫民都是最安本分的，他们眼见那高楼大屋的大医院，心里以为这定是为有钱人家造的，决不是替贫民诊病的；所以必须有人打破他们这种见解，教他们知道医院不是专为富贵人家的。还有许多贫家的妇女每日早晨出门做工，家里小孩子无人看管，所以“居留地”的人教他们把小孩子每天寄在“居留地”里，有人替他洗浴，换洗衣服，喂他们饮食，领他们游戏。到了晚上，他们的母亲回来了，各人把小孩领回去。这种小孩子从小就在洁净慈爱的环境里长大，渐渐养成了良好习惯，回到家中，自然会把从前的种种污秽的环境改了。家中的大人也因时时同这种新生活接触，渐渐的改良了。我在纽约时，曾常常去看亨利街上的一所居留地，是华德女士（Lilian Wald）办的。有一晚我去看那条街上的贫家子弟演戏，演的是贝里（Barry）的名剧。我至今回想起来，他们演戏的程度比我们大学的新戏要高得多咧！

这种生活是我所说的“非个人主义的新生活”！是我所说的“变旧社会为新社会，变旧村为新村”的生活！这也不是用“暴力”去得来的！我希望中国的青年要做这一类的新生活，不要去模仿那跳出现社会的独善生活，我们的新村就在我们自己的旧村里！我们所要的新村是要我们自己的旧村变成的新村！

可爱的男女少年！我们的旧村里我们可做的事业多得很咧！村上的鸦片烟灯还有多少？村上的吗啡针害死了多少人？村上缠脚的女子还有多少？村上的学堂成个什么样子？村上的绅士今年卖选票得了多少钱？村上的神庙香火还是怎么兴旺？村上的医生断送了几百条人命？村上的煤矿工人每日只拿到五个铜子，你知道吗？村上多少女工被贫穷逼去卖淫，你知道吗？村上的工厂没有避火的铁梯，昨天火

起，烧死了一百多人，你知道吗？村上的童养媳妇被婆婆打断了一条腿，村上的绅士逼他的女儿饿死做烈女，你知道吗？

有志求新生活的男女少年！我们有什么权利，丢开这许多的事业去做那避世的新村生活！我们放着这个恶浊的旧村，有什么面孔，有什么良心，去寻那“和平幸福”的新村生活！

九，一，二六

注2 1920年1月上旬在唐山学术演讲会上的演讲，原载同年1月15日上海《时事新报》。



△ 1917 年，胡适在北京大学讲授中国哲学史，他是北大最年轻的教授之一。

女子问题 注3

我本没有预备讲这个题目，到安庆后，有一部分人要求讲这个，这问题也是很重要的，所以就临时加入了。

人类有一种“半身不遂”的病，在中风之后，有一部分麻木不仁；这种人一半失了作用，是很可怜的。诸位！我们社会上也害了这“半身不遂”的病几千年了，我们是否应当加以研究？

世界人类分男女两部，习惯上对于男子很发展，对于女子却剥夺她的自由，不准她发展，这就是社会的“半身不遂”的病。社会有了“半身不遂”的病，当然不如健全的社会了。女子问题发生，给我们一种觉悟，不再牺牲一半人生的天才自由，让女子本来有的天才，享受应有的权利，和男子共同担任社会的担子；使男子成一个健全的人，女子也成一个健全的人！于是社会便成了一个健全的社会！

我们以前从不将女子当做人：我们都以为她是父亲的女儿，以为她是丈夫的老婆，以为她是儿子的母亲；所以有“在家从父，出嫁从夫，夫死从子”的话，从来总不认她是一个人！在历史上，只有孝女、贤女、烈女、贞女、节妇、慈母，却没有一个“女人”！诸位！在历史上也曾见过传记称女子是人的么？

研究女子教育是研究的什么？—— 昔日提倡女子教育的，是提倡良妻贤母；须知道良妻贤母是“人”，无所谓“女子”的！女子愿做良妻贤母，便去做她的良妻贤母，假使女子不愿意做良妻贤母，依旧可以做她的人的。先定了这个目标，然后再说旁的。

女子问题可以分两部分讲：

（一） 女子解放。

（二） 女子改造。

解放一部分是消极的：解放中包含有与束缚对待的意思，所以是消极的。改造却是积极的：改造是研究如何使女子成为人，用何种方法使女子自由发展。

（一） 女子解放 解放必定先有束缚。这有两种讲法：一是形体的，一是精神的。

先讲形体的解放。在从前男子拿玩物看待女子，女子便也以玩物自居：许多不自由的刑具，女子都取而加在自己身上，现在算是比较的少了。如缠足、穿耳朵、束胸……等等都是，可以算得形体上已解放了。这种不过谈女子解放中的初级。试问除了少数受过教育的女子而外，中国有多少女子不缠足？如果我们不能实行天足运动，我们就不配谈女子解放！—— 我来安庆时候，所见的女子，大半是缠足；这可以用干涉、讲演种种方法禁止她们，我希望下次再来安庆时候，见不着一个缠足女子！—— 再谈束胸，起初因为美观起见，并不问合卫生与否；我的一个朋友曾经对我说，假使个个女子都束胸，以后都不可以做人的母亲了！

次讲精神的解放。在解放上面，以精神解放最为重要。精神解放怎样讲？—— 就是几千年来，社会上男子用了许多方法压制女子，引诱女子，便是女子精神上的手镣脚铐。择几桩大的说：

第一，未讲之先，提出一个标准来，—— 标准就是“为什么？”—— “女子不为后嗣”：中国古时候，最重的是“有后”—— 女子不算—— 家中有财产，女儿不能承受；没有儿子的，一定去在弟兄的儿子中间找一个来承继受领。女子的不能为后嗣，大半为着经济缘故；所以应当从经济方面提倡独立。有一个人临死，分财产做三股，两个女儿得两股，一个侄子得一股，但是他的本家，还要打官司。这个问题如若不打破，对于经济，对于道德，都有极大的关系。还有“娶妾”：一个人年长了，没有儿子，大家便劝他娶妾，—— 就是他的夫人，也

要劝他，不如此，人家便要说她不贤慧—— 请问这一种恶劣的行为，是从什么地方产生的？再进一步说，既然同认女子是个人，又何以不能承受财产，不能为后？—— 这是应当打破的邪说之一！

第二，“女子贞操问题”。何谓贞操？—— 贞操是因男女间感情浓厚，不愿意再及于第三者身上。依新道德讲，男女都应当守贞操；历史上沿习却不然，男子可以嫖，可以纳妾；女子既不可以和人家通奸，反要受种种的限制，大概拿牌坊引诱，使女子守一个无爱情没有见过面的人；一部分女子，因而被他们引诱了。如此的社会，实在是杀人不抵命的东西！贞操实是双方男女共有的，我从前说：“男子嫖婊子，与女子和人通奸，是有同等的罪！”所以：“男子叫女子守节，女子也可以叫男子守节！男子如果可以讨姨太太，女子也就可以娶姨老爷！”谢太傅—— 谢安—— 晚年想纳妾，但他却怕老婆；他的朋友劝他，说公例可以纳妾；他的夫人在里面应道：“婆例不可！”—— 历来都用惯了“公例”，未尝实行“婆例”。这种虚伪的贞操，委实可以打破。再简单说：“贞操是根据爱情的，是双方的！男子可以不守节，女子也可以不守节！”

第三，“女子责在阃内说”。女子的职务，在家庭以内，这种学说也是捆女子的一根铁索，如果不打断，就难说到解放。有许多女子，足能够做学问，可以学美术、文学……，可以当教员……；有许多男子，只配抱孩子煮饭的。有许多事，男子不能做而女子能做。如果不打破这种学说，只是养成良妻贤母，实在不行。我们要使女子发展天才，决不能叫她永远须在家里头。女子会抱孩子煮饭，也只是女子中的一部分，女子决不全是会抱孩子煮饭的；有天才的女子，却往往因为这个缘故，不得尽量的发展，就说女子不能做他种事业，但她们做教师便比男子好得多了。总结一句：我们不应当拿家里洗衣、煮饭、抱孩子许多事体来难女子。我们吃饭，可以吃一品香、海洞春厨子做的，衣服可以拿到洗衣厂里去洗！

第四，“防闲的道德论”。由古代相传，男子对女子总有怀疑的态度，总有防闲的道德。现在人对女子，依旧有这一种态度。我听说安

庆讲演会里职员，有许多女子加入，便引起了社会上的非难。我将告诉他们：“防闲决不是道德！”如把鸟雀关在笼中，一放他便飞了；不然，一年两年的工夫，也就闷死了。当我在西洋的时候，见中国许多留学生，常常闹笑话；在交际场中，遇见了女子和他接洽，他便以为有意。由此，我连带想起一件故事。某人的笔记上说：“有一个老和尚，养了一个小孩子，作为小和尚；老和尚对他防闲得利害，使他不知世故。某年，老和尚带这小和尚下山，小和尚一件东西也不认识，逢到东西，老和尚不等他问，便一一的告诉他。恰巧有个女子经过，老和尚恐怕他沾染红尘，便不和他说。小和尚就问，老和尚便扯道：这是吃人的老鬼。等到回山的时候，老和尚便问他下山一日，有所爱否？小和尚说，所爱的只是吃人的老鬼！”“防闲的道德，就是最不道德！”我国学生，何以多说是不道德？实是因为防闲太利害了，一遇到恶人，便要堕落！我希望以后要打破防闲的道德论！平心而论，完全自由，也有流弊，不过总不可因噎废食的。不要以一二人的堕落而及于全部。而且自由的流弊，决不是防闲所可免，若求自由无流弊，必定要再加些自由于上面；自由又自由，丝毫流弊都没有了！因为怕流弊而禁止自由，流弊必定更多，且更不自由了！社会上应存“容人的态度”，须知社会上决没有无流弊的。张小姐闹事，只是张小姐；李小姐闹事，只是李小姐；决不能因为一两人而及于全体的！愿再加解放许多自由，叫他们晓得所以，自然没有流弊了！

（二） 女子改造 改造方面，比较简单些。解放是对外的要求；改造却是对内的要求，但也不完全靠自己的！

先说内部。女子本身的改造，无论女子本身或提倡女子问题的，都要认明目标：第一，“自立的能力”。女子问题第一个要点，就在这问题，女子嫁人，总要攀高些，却不问自立；我觉女子要做人，须注意“自立”，假如女子不能自立，决不能够解放去奋斗的。第二，“独立的精神”。这个名词，是老生常谈，不过我说的是精神上，不怕社会压制；社会反对，也是要干的！像现在这种时代，是很不容易谈解放的。不顾社会非难，可以独行其是。第三，“先驱者的责任”。做先锋

的责任，在谈女子问题中是很重要的。我们一举一动，在社会上极受影响。先驱者的责任，只要知道公德，不要过问私德；一人如此，可以波及全体的。不要使我个人行为，在女子运动上加了一个污点！我最不相信道德，但为了这个起见，也不得不相信了！我常常说："当学生的，如其提倡废考，不如提倡严格考试；社交解放的先驱者，如提倡自由恋爱，不如提倡独身主义！"这是诸位要注意的！

注3 1921 年8 月4 日在安庆青年会的演讲，原载1922 年5 月1 日《妇女杂志》第8 卷第5 号。



△　1931 年胡适与友人，左起高梦旦、郑振铎、胡适、曹诚英。

论女子为强暴所污 注4

—— 答萧宜森

萧先生原书：

……学生有一最亲密的朋友，他的姐姐在前几年曾被土匪掳去，后来又送还他家。我那朋友常以此事为他家“奇耻大辱”，所以他心中常觉不平安；并且因为同学知道此事，他在同学中常像是不好意思似的。学生见这位朋友心中常不平安，也就常将此事放在心中思想。按着中国的旧思想，我这位朋友的姐姐就应当为人轻看，一生受人的侮慢，受人的笑骂。但不知按着新思想，这样的女人应居如何的地位？

学生要问的就是：

（1）一个女子被人污辱，不是她自愿的，这女子是不是应当自杀？

（2）若这样的女子不自杀，她的贞操是不是算有缺欠？她的人格的尊严是不是被灭杀？她应当受人的轻看不？

（3）一个男子若娶一个曾被污辱的女子，他的人格是不是被灭杀？应否受轻看？

一、女子为强暴所污，不必自杀。

我们男子夜行，遇着强盗，他用手枪指着你，叫你把银钱戒指拿下来送给他。你手无寸铁，只好依着他吩咐。这算不得懦怯。女子被污，平心想来，与此无异，都只是一种“害之中取小”。不过世人不肯平心着想，故妄信“饿死事极小，失节事极大”的谬说。

二、这个失身的女子的贞操并没有损失。

平心而论，她损失了什么？不过是生理上，肢体上，一点变态罢了！正如我们无意中砍伤了一只手指，或是被毒蛇咬了一口，或是被

汽车碰伤了一根骨头。社会上的人应该怜惜他，不应该轻视他。

三、娶一个被污了的女子，与娶一个“处女”，究竟有什么分别?

若有人敢打破这种“处女迷信”，我们应该敬重他。

注4 写于1920 年6 月22 日，当时未发表，收入《胡适来往书信选》上册，中华书局 1979 年版。

差不多先生传 注5

你知道中国最有名的人是谁?

提起此人，人人皆晓，处处闻名。他姓差，名不多，是各省各县各村人氏。你一定见过他，一定听过别人谈起他。差不多先生的名字天天挂在大家的口头，因为他是中国全国人的代表。

差不多先生的相貌和你和我都差不多。他有一双眼睛，但看的不很清楚；有两只耳朵，但听的不很分明；有鼻子和嘴，但他对于气味和口味都不很讲究。他的脑子也不小，但他的记性却不很精明，他的思想也不很细密。

他常常说："凡事只要差不多，就好了。何必太精明呢？"

他小的时候，他妈叫他去买红糖，他买了白糖回来。他妈骂他，他摇摇头说："红糖白糖不是差不多吗？"

他在学堂的时候，先生问他："直隶省的西边是哪一省？"他说是陕西。先生说："错了。是山西，不是陕西。"他说："陕西同山西，不是差不多吗？"

后来他在一个钱铺里做伙计；他也会写，也会算，只是总不会精细。"十"字常常写成"千"字，"千"字常常写成"十"字。掌柜的生气了，常常骂他。他只是笑嘻嘻地赔小心道："'千'字比'十'字只多一小撇，不是差不多吗？"

有一天，他为了一件要紧的事，要搭火车到上海去。他从从容容地走到火车站，迟了两分钟，火车已开走了。他白瞪着眼，望着远远的火车上的煤烟，摇摇头道："只好明天再走了，今天走同明天走，也还差不多。可是火车公司未免太认真了。八点三十分开，同八点三十

二分开，不是差不多吗？”他一面说，一面慢慢地走回家，心里总不明白为什么火车不肯等他两分钟。

有一天，他忽然得了急病，赶快叫家人去请东街的汪医生。那家人急急忙忙地跑去，一时寻不着东街的汪大夫，却把西街牛医王大夫请来了。差不多先生病在床上，知道寻错了人，但病急了，身上痛苦，心里焦急，等不得了，心里想道：“好在王大夫同汪大夫也差不多，让他试试看罢。”于是这位牛医王大夫走近床前，用医牛的法子给差不多先生治病。不上一点钟，差不多先生就一命呜呼了。

差不多先生差不多要死的时候，一口气断断续续地说道：“活人同死人也差……差……差不多，……凡事只要……差……差……不多……就……好了，……何……何……必……太……太认真呢？”他说完了这句格言，方才绝气了。

他死后，大家都很称赞差不多先生样样事情看得破，想得通；大家都说他一生不肯认真，不肯算帐，不肯计较，真是一位有德行的人。于是大家给他取个死后的法号，叫他做圆通大师。

他的名誉越传越远，越久越大。无数无数的人都学他的榜样，于是人人都成了一个差不多先生。—— 然而中国从此就成为一个懒人国了。

注5 原载1924 年6 月28 日《申报·平民周刊》第1 期。

大宇宙中谈博爱 注6

“博爱”就是爱一切人。这题目范围很大。在未讨论以前，让我们先看一个问题：“我们的世界有多大？”

我的答复是“很大”！我从前念《千字文》的时候，一开头便已念到这样的辞句：“天地玄黄，宇宙洪荒。”宇宙是中国的字，和英文的Universe、World意思差不多，都是抽象名词。宇是空间（Space）即东南西北；宙是时间（Time）即古今旦暮。《淮南子》说宇是上下四方，宙是古往今来。宇宙就是天地，宇宙就是Time-Space。古人能得“Universe”的观念实在不易，相当合于今日的科学。但古人所见的空间很小，时间很短，现在的观念已扩大了许多。考古学探讨千万年的事，地质学、古生物学、天文学等等不断的发现，更将时间空间的观念扩大。

现在的看法：空间是无穷的大，时间是无穷的长。

古人只见到八大行星，二十年前只见九大行星。现在所谓的银河，是古代所未能想象得到的。以前觉得太阳很远，现在说起来算不得什么，因为比太阳远千万倍的东西多得很。

科学就这样地答复了“宇宙究竟有多大？”这个问题。

现在谈第二点：博爱。

在这个大世界里谈博爱，真是个大问题。广义的爱，是世界各大宗教的最终目的。墨子可谓中国历史上最了不起的人，可说是宗教创立者（Founder of Religion），他提出“兼爱”为他的理论中心。

兼爱就是博爱，是爱无等差的爱。墨子理论和基督教教义有很多相合的地方，如“爱人如己”“爱我们的仇敌”等。

佛教哲学本谓一切无常，我亦无常，“我”是“四大”（土、水、火、风） 偶然结合而成的，是十分简单的东西，因此无所谓爱与恨—— 根本不值得爱，也不值得恨。但早期佛教亦有爱的意念在：我既无常，可牺牲以为人。

和尚爱众生，但是佛教不准自食其力，所以有人称之为“叫化”（乞丐） 宗教。自己的饭亦须取之于人，何能博爱?

古时很多人为了“爱”，每次登坑（大便） 的时候便想，想，大想一番，想到爱人。有些人则以身喂蚊，或以刀割肉，以自身所受的痛苦来显示他们对人的爱。这种爱的方法，只能做到牺牲自己，在现代的眼光看来，是可笑的。这种博爱给人的帮助十分有限，与现代的科学—— 工程、医学等所能给我们的“博爱”比起来，力量实在小得可怜。今日的科学增进了人类互助博爱的能力。就说最近意大利邮船 Andrea Doria 号遇难的事吧，短短的数小时内就救起千多人。近代交通、医学等的发达，减少了人类无数的痛苦。

我们要谈博爱，一定要换一观念。古时那种喂蚊割肉的博爱，等于开空头支票，毫无价值。现在的科学才能放大我们的眼光，促进我们的同情心，增加我们助人的能力。我们需要一种以科学为基础的博爱—— 一种实际的博爱。

孔子说：“修己以敬，修己以安人，修己以安百姓。”修己就是把自己弄好。我们应当先把自己弄好，然后帮助别人；独善其身然后能兼善天下。同学们，现在我们读书的时候，不要空谈高唱博爱；但应先努力学习，充实自己，到我们有充分能力的时候才谈博爱，仍不算迟。

注6 1956 年9 月17 日在美国中西部留美同学夏令大会上的演讲，原载1957 年2 月1 日香港《灯塔》第8 期。

保寿的意义 注7

我们中国古代有一个无名诗人留下了两句最有害的诗：

> 我躬不阅，遑恤我后。

译成白话，这就是说：

> 我自己看不见了，何必顾虑后来的事呢？

这个意思是根本大错的。正因为我们自己有看不见的时候，所以我们必须在看得见的时候先给后来的事作点准备。人类所以比别的动物强，全靠这预计未来的能力。凡未雨绸缪，积谷防饥，都是预计未来的事。如果人人都不管将来的事，只图个今朝有酒今朝醉，那就是自己堕落下去和禽兽一样了。

我们中国人在这几千年中，受了老庄思想的毒，往往只顾眼前的享乐，不顾将来的准备。常言道：

> 儿孙自有儿孙福，莫为儿孙作马牛。

替儿孙作牛马，固然大可以不必。但儿女是我们生的，我们对他们应该负教养的责任，我们难道连这一点准备都没有吗？况且我们既不愿替儿孙作牛马，也就不应该叫儿孙替我们自己作牛马。我们平日毫不准备将来，一朝两脚伸直，一口气转不过来，还要连累儿孙去借债买棺买坟来葬我们的老骨头，这就未免太对不起儿孙了。

生在这个新时代的人们，应该学一点新时代的新伦理。新伦理的最小限度有这几点：

第一，自己要能独立生活，生不靠朋友，死不累子孙。

第二，我对子女应该负教养的责任，这是我自己尽责，不希望子女将来还债。

第三，今天总得预备明天的事，总要使明天的景况胜似今天。

要做到这几点，只有储蓄的一个法子。储蓄的种类很多，保寿便是今日世界最通行的一种方法。保寿的意义只是今日作明天的准备，生时作死时的准备，父母作儿女的准备，儿女幼小时作儿女长大时的准备，如此而已。今天预备明天，这是真稳健。生时预备死时，这是真旷达。父母预备儿女，这是真慈爱。不能做到这三步的，不能算作现代的人。

我的朋友郝先生本是热心宗教事业的人，现在决心做人寿保险的事，他希望我说几句提倡保寿的话，所以我写这篇短文给他。

十九，三，五 胡适

注7 收入《胡适遗稿及秘藏书信》第12 册，黄山书社1994 年版。



△　胡适一家，中为胡适夫人江冬秀，左为长子胡祖望，右为次子胡思杜。

做一个像样子的梦 注8

1903年，我只有十二岁，那年12月17日，有美国的莱特弟兄作第一次飞机试验，用很简单的机器试验成功，因此美国定12月17日为飞行节。12月17日正是我的生日，我觉得我同飞行有前世因缘。我在前十多年，曾在广西飞行过十二天，那时我作了一首《飞行小赞》，这算是关于飞行的很早的一首辞。诸位飞过大西洋、太平洋，我在民国三十年，在美国也飞过四万英里，这表示我同诸位不算很隔阂。

今天大家要我讲人生问题，这是诸位出的题目，我来交卷。

这是很大的问题，让我先下定义，但是定义不是我的，而是思想界老前辈吴稚晖的。他说：人为万物之灵，怎么讲呢？第一，人能够用两只手做东西。第二，人的脑部比一切动物的都大，不但比哺乳动物大，并且比人的老祖宗猿猴的还要大。有这能做东西的两手和比一切动物都大的脑部，所以说人为万物之灵。

人生是什么？即是人在戏台上演戏，在唱戏。看戏有各种看法，即对人生的看法叫做人生观。但人生有什么意义呢？怎样算好戏？怎样算坏戏？我常想：人生意义就在我们怎样看人生。意义的大小浅深，全在我们怎样去用两手和脑部。人生很短，上寿不过百年，完全可用手脑做事的时候，不过几十年。有人说，人生是梦，是很短的梦。有人说，人生不过是肥皂泡。其实，就是最悲观的说法，也证实我上面所说人生的有没有意义全看我们对人生的看法。就算他是做梦吧，也要做一个热闹的、轰轰烈烈的好梦，不要做悲观的梦。既然辛辛苦苦的上台，就要好好的唱个好戏，唱个像样子的戏，不要跑龙套。

人生不是单独的，人是社会的动物，他能看见和想象他所看不到的东西，他有能看到上至数百万年下至子孙百代的能力。无论是过

去、现在或将来，人都逃不了人与人的关系。比如这一杯茶（讲演桌上放着一杯玻璃杯盛的茶） 就包括多少人的供献，这些人虽然看不见，但从种茶、挑选、用自来水，自来水又包括电力等等，这有多少人的供献，这就可以看出社会的意义。我们的一举一动，也都有社会的意义，譬如我随便往地上吐口痰，经太阳晒干，风一吹起，如果我有痨病，风可以把病菌带给几个人到无数人。我今天讲的话，诸位也许有人不注意，也许有人认为没道理，也许说胡适之胡说，是瞎说八道，也许有人因我的话而去看看书，也许竟一生受此影响。

一句话，一句格言，都能影响人。我举一个极端的例子，两千五百年前，离尼泊尔不远地方，路上有一个乞丐死了，尸首正在腐烂。这时走来一位年轻的少爷叫Gotama，后来就是释迦牟尼佛，这位少爷是生长于深宫中不知穷苦的，他一看到尸首，问这是什么？人说这是死。他说：噢！原来死是这样子，我们都不能不死吗？这位贵族少爷就回去想这问题，后来跑到森林中去想，想了几年，出来宣传他的学说，就是所谓佛学。这尸身腐烂一件事，就有这么大的影响。飞机在莱特兄弟做试验时，是极简单的东西，经四十年的功夫，多少人聪明才智，才发展到今天。

我们一举一动，一言一行，一点行为都可以有永远不能磨灭的影响。几年来的战争，都是由希特勒的一本《我的奋斗》闯的祸，这一本书害了多少人？反过来说，一句好话，也可以影响无数人，我讲一个故事：民国元年，有一个英国人到我们学堂讲话，讲的内容很荒谬，但他的O 字的发音，同普通人不一样，是尖声的，这也影响到我的O 字发音，许多我的学生又受到我的影响。在四十年前，有一天我到一外国人家去，出来时鞋带掉了，那外国人提醒了我，并告诉我系鞋带时，把结头底下转一弯就不会掉了，我记住了这句话，并又告诉许多人，如今这外国人是死了，但他这句话已发生不可磨灭的影响。总而言之，从顶小的事情到顶大的像政治、经济、宗教等等，我们的一举一动都有不可磨灭的影响，尽管看不见，影响还是有。在孔夫子小时，有一位鲁国人说：人生有三不朽，即立德、立功、立言。立德

就是最伟大的人格，像耶稣、孔子等。立功就是对社会有供献。立言包括思想和文学，最伟大的思想和文学都是不朽的。但我们不要把这句话看得贵族化，要看得平民化，比如皮鞋打结不散、吐痰、O 的发音，都是不朽的。就是说：不但好的东西不朽，坏的东西也不朽，善不朽，恶亦不朽。一句好话可以影响无数人，一句坏话可以害死无数人。这就给我们一个人生标准，消极的我们不要害人，要懂得自己行为；积极的要使这社会增加一点好处，总要叫人家得我一点好处。

再回来说，人生就算是做梦，也要做一个像样子的梦。宋朝的政治家王安石有一首诗，题目是《梦》。说："知世如梦无所求，无所求心普空寂，还似梦中随梦境，成就河沙梦功德。"不要丢掉这梦，要好好去做！即算是唱戏，也要好好去唱。

注8 1948 年8 月12 日在北平空军司令部的演讲，原载同年8 月13 日北平《世界日报》，原题为“人生问题”。

PART 2

容忍比自由更重要

容忍与自由 注9

十七八年前，我最后一次会见我的母校康奈尔大学的史学大师布尔先生（George Lincoln Burr）。我们谈到英国史学大师阿克顿（Lord Acton）一生准备要著作一部《自由之史》，没有写成他就死了。布尔先生那天谈话很多，有一句话我至今没有忘记。他说，“我年纪越大，越感觉到容忍（tolerance）比自由更重要。”

布尔先生死了十多年了，他这句话我越想越觉得是一句不可磨灭的格言。我自己也有“年纪越大，越觉得容忍比自由还更重要”的感想。有时我竟觉得容忍是一切自由的根本：没有容忍，就没有自由。

我十七岁的时候（1908）曾在《竞业旬报》上发表几条《无鬼丛话》，其中有一条是痛骂小说《西游记》和《封神榜》的，我说：

> 《王制》有之：“假于鬼神、时日、卜筮以疑众，杀。”吾独怪夫数千年来之排治权者，之以济世明道自期者，乃懵然不之注意，惑世诬民之学说得以大行，遂举我神州民族投诸极黑暗之世界！

这是一个小孩子很不容忍的“卫道”态度。我在那时候已是一个无鬼论者、无神论者，所以发出那种摧除迷信的狂论，要实行《王制》（《礼记》的一篇）的“假于鬼神、时日、卜筮以疑众，杀”的一条经典！

我在那时候当然没有梦想到说这话的小孩子在十五年后（1923）会很热心的给《西游记》作两万字的考证！我在那时候当然更没有想到那个小孩子在二三十年后还时时留心搜求可以考证《封神榜》的作者的材料！我在那时候也完全没有想想《王制》那句话的历史意义。那一段《王制》的全文是这样的：

> 析言破律，乱名改作，执左道以乱政，杀。作淫声、异服、奇技、奇器以疑众，

> 杀。行伪而坚，言伪而辩，学非而博，顺非而泽以疑众，杀。假于鬼神、时日、卜筮以疑众，杀。此四诛者，不以听。

我在五十年前，完全没有懂得这一段话的“诛”正是中国专制政体之下禁止新思想、新学术、新信仰、新艺术的经典的根据。我在那时候抱着“破除迷信”的热心，所以拥护那“四诛”之中的第四诛：“假于鬼神、时日、卜筮以疑众，杀。”我当时完全没有想到第四诛的“假于鬼神……以疑众”和第一诛的“执左道以乱政”的两条罪名都可以用来摧残宗教信仰的自由。我当时也完全没有注意到郑玄注里用了公输般作“奇技异器”的例子；更没有注意到孔颖达《正义》里举了“孔子为鲁司寇，七日而诛少正卯”的例子来解释“行伪而坚，言伪而辩，学非而博，顺非而泽以疑众，杀”。故第二诛可以用来禁绝艺术创作的自由，也可以用来“杀”许多发明“奇技异器”的科学家。故第三诛可以用来摧残思想的自由、言论的自由、著作出版的自由。

我在五十年前引用《王制》第四诛，要“杀”《西游记》《封神榜》的作者。那时候我当然没有梦想到十年之后我在北京大学教书时就有一些同样“卫道”的正人君子也想引用《王制》的第三诛，要“杀”我和我的朋友们。当年我要“杀”人，后来人要“杀”我，动机是一样的：都只因为动了一点正义的火气，就都失掉容忍的度量了。

我自己叙述五十年前主张“假于鬼神、时日、卜筮以疑众，杀”的故事，为的是要说明我年纪越大，越觉得“容忍”比“自由”还更重要。

我到今天还是一个无神论者，我不信有一个有意志的神，我也不信灵魂不朽的说法。但我的无神论与共产党的无神论有一点最根本的不同。我能够容忍一切信仰有神的宗教，也能够容忍一切诚心信仰宗教的人。共产党自己主张无神论，就要消灭一切有神的信仰，要禁绝一切信仰有神的宗教，—— 这就是我五十年前幼稚而又狂妄的不容忍的态度了。

我自己总觉得，这个国家、这个社会、这个世界，绝大多数人是信神的，居然能有这雅量，能容忍我的无神论，能容忍我这个不信神

也不信灵魂不灭的人，能容忍我在国内和国外自由发表我的无神论的思想，从没有人因此用石头掷我，把我关在监狱里，或把我捆在柴堆上用火烧死。我在这个世界里居然享受了四十多年的容忍与自由。我觉得这个国家、这个社会、这个世界对我的容忍度量是可爱的，是可以感激的。

所以我自己总觉得我应该用容忍的态度来报答社会对我的容忍。所以我自己不信神，但我能诚心的谅解一切信神的人，也能诚心的容忍并且敬重一切信仰有神的宗教。

我要用容忍的态度来报答社会对我的容忍，因为我年纪越大，我越觉得容忍的重要意义。若社会没有这点容忍的气度，我决不能享受四十多年大胆怀疑的自由，公开主张无神论的自由了。

在宗教自由史上，在思想自由史上，在政治自由史上，我们都可以看见容忍的态度是最难得、最稀有的态度。人类的习惯总是喜同而恶异的，总不喜欢和自己不同的信仰、思想、行为。这就是不容忍的根源。不容忍只是不能容忍和我自己不同的新思想和新信仰。一个宗教团体总相信自己的宗教信仰是对的，是不会错的，所以它总相信那些和自己不同的宗教信仰必定是错的，必定是异端、邪教。一个政治团体总相信自己的政治主张是对的，是不会错的，所以它总相信那些和自己不同的政治见解必定是错的，必定是敌人。

一切对异端的迫害，一切对“异己”的摧残，一切宗教自由的禁止，一切思想言论的被压迫，都由于这一点深信自己是不会错的心理。因为深信自己是不会错的，所以不能容忍任何和自己不同的思想信仰了。

试看欧洲的宗教革新运动的历史。马丁·路德（Martin Luther）和约翰·高尔文（John Calvin）等人起来革新宗教，本来是因为他们不满意于罗马旧教的种种不容忍，种种不自由。但是新教在中欧北欧胜利之后，新教的领袖们又都渐渐走上了不容忍的路上去，也

不容许别人起来批评他们的新教条了。高尔文在日内瓦掌握了宗教大权，居然会把一个敢独立思想、敢批评高尔文的教条的学者塞维图斯（Servetus）定了“异端邪说”的罪名，把他用铁链锁在木桩上，堆起柴来，慢慢的活烧死。这是1553年10月23日的事。

这个殉道者塞维图斯的惨史，最值得人们的追念和反省。宗教革新运动原来的目标是要争取“基督教的人的自由”和“良心的自由”。何以高尔文和他的信徒们居然会把一位独立思想的新教徒用慢慢的火烧死呢？何以高尔文的门徒（后来继任高尔文为日内瓦的宗教独裁者）柏时（de Beze）竟会宣言“良心的自由是魔鬼的教条”呢？

基本的原因还是那一点深信我自己是“不会错的”的心理。像高尔文那样虔诚的宗教改革家，他自己深信他的良心确是代表上帝的命令，他的口和他的笔确是代表上帝的意志，那末他的意见还会错吗？他还有错误的可能吗？在塞维图斯被烧死之后，高尔文曾受到不少人的批评。1554年，高尔文发表一篇文字为他自己辩护，他毫不迟疑的说：“严厉惩治邪说者的权威是无可疑的，因为这就是上帝自己说话。……这工作是为上帝的光荣战斗。”

上帝自己说话，还会错吗？为上帝的光荣作战，还会错吗？这一点“我不会错”的心理，就是一切不容忍的根苗。深信我自己的信念没有错误的可能（infallible），我的意见就是“正义”，反对我的人当然都是“邪说”了。我的意见代表上帝的意旨，反对我的人的意见当然都是“魔鬼的教条”了。

这是宗教自由史给我们的教训：容忍是一切自由的根本；没有容忍“异己”的雅量，就不会承认“异己”的宗教信仰可以享自由。但因为不容忍的态度是基于“我的信念不会错”的心理习惯，所以容忍“异己”是最难得、最不容易养成的雅量。

在政治思想上，在社会问题的讨论上，我们同样的感觉到不容忍是常见的，而容忍总是很稀有的，我试举一个死了的老朋友的故事作例子。四十多年前，我们在《新青年》杂志上开始提倡白话文学的运动，我曾从美国寄信给陈独秀，我说：

> 此事之是非，非一朝一夕所能定，亦非一二人所能定。甚愿国中人士能平心静气与吾辈同力研究此问题。讨论既熟，是非自明。吾辈已张革命之旗，虽不容退缩，然亦决不敢以吾辈所主张为必是而不容他人之匡正也。

独秀在《新青年》上答我道：

> 鄙意容纳异议，自由讨论，固为学术发达之原则，独于改良中国文学当以白话为正宗之说，其是非甚明，必不容反对者有讨论之余地；必以吾辈所主张者为绝对之是，而不容他人之匡正也。

我当时看了就觉得这是很武断的态度。现在在四十多年之后，我还忘不了独秀这一句话，我还觉得这种“必以吾辈所主张者为绝对之是”的态度是很不容忍的态度，是最容易引起别人的恶感，是最容易引起反对的。

我曾说过，我应该用容忍的态度来报答社会对我的容忍。我现在常常想我们还得戒律自己：我们若想别人容忍谅解我们的见解，我们必须先养成能够容忍谅解别人的见解的度量。至少至少我们应该戒约自己决不可“以吾辈所主张者为绝对之是”。我们受过实验主义的训练的人，本来就不承认有“绝对之是”，更不可以“以吾辈所主张者为绝对之是”。

四八，三，十二晨

注9 原载1959 年3 月16 日台北《自由中国》第20 卷第6 期。

自由主义 注10

孙中山先生曾引一句外国成语：“社会主义有五十七种，不知哪一种是真的。”其实“自由主义”也可以有种种说法，人人都可以说他的说法是真的，今天我说的“自由主义”，当然只是我的看法，请大家指教。

自由主义最浅显的意思是强调的尊重自由，现在有些人否认自由的价值，同时又自称是自由主义者。自由主义里没有自由，那就好像长坂坡里没有赵子龙，空城计里没有诸葛亮，总有点叫不顺口罢！据我的拙见，自由主义就是人类历史上那个提倡自由，崇拜自由，争取自由，充实并推广自由的大运动。

“自由”在中国古文里的意思是：“由于自己”，就是不由于外力，是“自己作主”。在欧洲文字里，“自由”含有“解放”之意，是从外力裁制之下解放出来，才能“自己作主”。在中国古代思想里，“自由”就等于自然，“自然”是“自己如此”，“自由”是“由于自己”，都有不由于外力拘束的意思。陶渊明的诗“久在樊笼里，复得返自然”，这里“自然”二字可以说是完全同“自由”一样。王安石的诗“风吹瓦堕屋，正打破我头……我终不嗔渠，此瓦不自由”。这就是说，这片瓦的行动是被风吹动的，不是由于自己的力量。中国古人太看重“自由”，“自然”的“自”字，所以往往看轻外面的拘束力量，也许是故意看不起外面的压迫，故意回向自己内心去求安慰，求自由。

这种回向自己求内心的自由，有几种方式，一种是隐遁的生活—— 逃避外力的压迫，一种是梦想神仙的生活—— 行动自由、变化自由—— 正如庄子说，列子御风而行，还是“有待”，“有待”还不是真自由，最高的生活是事人无待于外，道教的神仙，佛教的西天净土，都含有由自己内心去寻求最高的自由的意义。我们现在讲的“自由”，不

是那种内心境界，我们现在说的“自由”，是不受外力拘束压迫的权利，是在某一方面的生活不受外力限制束缚的权利。

在宗教信仰方面不受外力限制，就是宗教信仰自由。在思想方面就是思想自由，在著作出版方面，就是言论自由、出版自由。这些自由都不是天生的，不是上帝赐给我们的，是一些先进民族用长期的奋斗努力争出来的。

人类历史上那个自由主义大运动实在是一大串解放的努力。宗教信仰自由只是解除某个某个宗教威权的束缚，思想自由只是解除某派某派正统思想威权的束缚。在这些方面，—— 在信仰与思想的方面，东方历史上也有很大胆的批评者与反抗者。从墨翟、杨朱，到桓谭、王充，从范缜、傅奕、韩愈，到李贽、颜元、李塨，都可以说是为信仰思想自由奋斗的东方豪杰之士，很可以同他们的许多西方同志齐名比美，我们中国历史上虽然没有抬出“争自由”的大旗子来做宗教运动、思想运动或政治运动，但中国思想史与社会政治史的每一个时代都可以说含有争取某种解放的意义。

我们的思想史的第一个开山时代，就是春秋战国时代—— 就有争取思想自由的意义。

古代思想的第一位大师老子，就是一位大胆批评政府的人。他说：“天下多忌讳，而民弥贫。”“法令滋彰，盗贼多有。”“民之饥，以其上食税之多，是以饥。”“民之难治，以其上之有为，是以难治。”“民之轻死，以其求生之厚，是以轻死。”“天之道损有余，而补不足。”“人之道则不然，损不足以奉有余。”老子同时的邓析是批评政府而被杀的。另一位更伟大的人就是孔子，他也是一位偏向左的“中间派”，他对于当时的宗教与政治，都有大胆的批评，他的最大胆的思想是在教育方面—— 有教无类：“类”是门类，是阶级民族，“有教无类”，是说：“有了教育，就没有阶级民族了。”

从老子、孔子打开了自由思想的风气，二千多年的中国思想史、宗教史，时时有争自由的急先锋，有时还有牺牲生命的殉道者。孟子的政治思想可以说是全世界的自由主义的最早一个倡导者。孟子提出的“大丈夫”是“贫贱不能移，富贵不能淫，威武不能屈”。这是中国经典里自由主义的理想人物。在二千多年历史上，每到了宗教与思想走进了太黑暗的时代，总有大思想家起来奋斗、批评、改革。

汉朝的儒教太黑暗了，就有桓谭、王充、张衡起来作大胆的批评。后来佛教势力太大了，就有齐梁之间的范缜，唐朝初年的傅奕，唐朝后期的韩愈出来，大胆的批评佛教，攻击那在当时气焰熏天的佛教。大家都还记得韩愈攻击佛教的结果是：“一封朝奏九重天，夕贬潮阳路八千。”佛教衰落之后，在理学极盛时代，也曾有多少次批评正统思想或反抗正统思想的运动。王阳明的运动就是反抗朱子的正统思想的。李卓吾是为了反抗一切正宗而被拘捕下狱，他在监狱里自杀的，他死在北京，葬在通州，这个七十六岁的殉道者的坟墓，至今存在，他的书经过多少次禁止，但至今还是很流行的。北方的颜李学派，也是反对正统的程朱思想的，当时，这个了不得的学派很受正统思想的压迫，甚至于不能公开的传授。这三百年的汉学运动，也是一种争取宗教自由、思想自由的运动。汉学是抬出汉朝的书做招牌，来掩护一个批评宋学的大运动。这就等于欧洲人抬出圣经来反对教会的权威。

但是东方自由主义运动始终没有抓住政治自由的特殊重要性，所以始终没有走上建设民主政治的路子。西方的自由主义绝大贡献正在这一点，他们觉悟到只有民主的政治方才能够保障人民的基本自由，所以自由主义的政治意义是强调的拥护民主。一个国家的统治权必须放在多数人民手里，近代民主政治制度是安格罗-撒克逊民族的贡献居多，代议制度是英国人的贡献，成文而可以修改的宪法是英美人的创制，无记名投票是澳洲人的发明，这就是政治的自由主义应该包含的意义。我们古代也曾有“天视自我民视，天听自我民听”，“民为邦本”“民为贵，社稷次之，君为轻”的民主思想。我们也曾在二千年前就废除了封建制度，做到了大一统的国家，在这个大一统的帝国里，我们

也曾建立一种全世界最久的文官考试制度，使全国才智之士有参加政府的平等制度。但，我们始终没有法可以解决君主专制的问题，始终没有建立一个制度来限制君主的专制大权，世界只有安格罗-撒克逊民族在七百年中逐渐发展出好几种民主政治的方式与制度，这些制度可以用在小国，也可以用在大国。（1） 代议政治，起源很早，但史家指1295年为正式起始。（2） 成文宪，最早的1215年的大宪章，近代的是美国宪法（1789） 。（3） 无记名投票（政府预备选举票，票上印各党候选人的姓名，选民秘密填记） 是1856年South Australia最早采用的。

自由主义在这两百年的演进史上，还有一个特殊的、空前的政治意义，就是容忍反对党，保障少数人的自由权利。向来政治斗争不是东风压了西风，就是西风压了东风，被压的人是没有好日子过的，但近代西方的民主政治却渐渐养成了一种容忍异己的度量与风气。因为政权是多数人民授予的，在朝执政权的党一旦失去了多数人民的支持，就成了在野党了，所以执政权的人都得准备下台时坐冷板凳的生活，而个个少数党都有逐渐变成多数党的可能。甚至于极少数人的信仰与主张，“好像一粒芥子，在各种种子里是顶小的，等到他生长起来，却比各种菜蔬都大，竟成了小树，空中的飞鸟可以来停在他的枝上。”（《新约·马太福音·十四章》，圣地的芥菜可以高到十英尺。）人们能这样想，就不能不存容忍别人的态度了，就不能不尊重少数人的基本自由了。

在近代民主国家里，容忍反对党，保障少数人的权利，久已成了当然的政治作风，这是近代自由主义里最可爱慕而又最基本的一个方面。我做驻美大使的时期，有一天我到费城去看我的一个史学老师白尔教授，他平生最注意人类争取自由的历史，这时候他已八十岁了。他对我说：“我年纪越大，越觉得容忍比自由还更重要。”这句话我至今不忘记。为什么容忍比自由还更要紧呢？因为容忍就是自由的根源，没有容忍，就没有自由可说了。至少在现代，自由的保障全靠一种互相容忍的精神，无论是东风压了西风，还是西风压了东风，都是

不容忍，都是摧残自由。多数人若不能容忍少数人的思想信仰，少数人当然不会有思想信仰的自由，反过来说，少数人也得容忍多数人的思想信仰，因为少数人要时常怀着“有朝一日权在手，杀尽异教方罢休”的心理，多数人也就不能不行“斩草除根”的算计了。最后我要指出，现代的自由主义，还含有“和平改革”的意思。

和平改革有两个意义，第一就是和平的转移政权，第二就是用立法的方法，一步一步的做具体改革，一点一滴的求进步。容忍反对党，尊重少数人权利，正是和平的社会政治改革的唯一基础。反对党的对立，第一是为政府树立最严格的批评监督机关，第二是使人民可以有选择的机会，使国家可以用法定的和平方式来转移政权，严格的批评监督，和平的改换政权，都是现代民主国家做到和平革新的大路。近代最重大的政治变迁，莫过于英国工党的执掌政权，英国工党在五十多年前，只能选择出十几个议员，三十年后，工党两次执政，但还站不长久，到了战争胜利之年（1945），工党得到了绝对多数的选举票，故这次工党的政权，是巩固的，在五年之内，谁都不能推翻他们，他们可以放手改革英国的工商业，可以放手改革英国的经济制度，这样重大的变化，—— 从资本主义的英国变到社会主义的英国，—— 不用流一滴血，不用武装革命，只靠一张无记名的选举票，这种和平的革命基础，只是那容忍反对党的雅量，只是那保障少数人自由权利的政治制度，顶顶小的芥子不曾受摧残，在五十年后居然变成大树了。自由主义在历史上有解除束缚的作用，故有时不能避免流血的革命，但自由主义的运动，在最近百年中最大成绩，例如英国自从1832年以来的政治革新，直到今日的工党政府，都是不流血的和平革新，所以在许多人的心目中自由主义竟成了“和平改革主义”的别名，有些人反对自由主义，说它是“不革命主义”，也正是如此。我们承认现代的自由主义正应该有“和平改革”的含义，因为在民主政治已上了轨道的国家里，自由与容忍铺下了和平改革的大路，自由主义者也就不觉得有暴力革命的必要了。

这最后一点，有许多没有忍耐心的年轻人也许听了不满意，他们要“彻底改革”，不要那一点一滴的立法，他们要暴力革命，不要和平演进。我要很诚恳地指出，近代一百六七十年的历史，很清楚的指示我们，凡主张彻底改革的人，在政治上没有一个不走上绝对专制的路，这是很自然的，只有绝对的专制政权可以铲除一切反对党，消灭一切阻力，也只有绝对的专制政治可以不择手段，不惜代价，用最残酷的方法做到他们认为根本改革的目的。他们不承认他们的见解会有错误，他们也不能承认反对的人会有值得考虑的理由，所以他们绝对不能容忍异己，也绝对不能容许自由的思想与言论。所以我很坦白地说，自由主义为了尊重自由与容忍，当然反对暴力革命，与暴力革命必然引起来的暴力专制政治。

总结起来，自由主义的第一个意义是自由，第二个意义是民主，第三个意义是容忍—— 容忍反对党，第四个意义是和平的渐进的改革。

注10 1948年9月4日在北平电台的广播词，原载同年9月5日北平《世界日报》。

怕老婆的故事 注11

刚才董彦堂（作宾） 先生将本人的生日和内人的生日作了一个考证，说我是肖“兔”的，内人肖“虎”，当然兔子见了老虎就要怕。他这个考证使我想起一个笑话——

记得抗战期间，我在驻美大使任内，有一位新闻记者写了一篇关于我的报导，说我是个收藏家：一是收藏洋火盒，二是收藏荣誉学位。这篇文章当时曾给我看过，我觉得没有什么不可以的地方，就让他发表了。

谁知这篇文章发表之后，惹出大乱子来。于是有许多人寄给我各式各样的洋火盒，因此我还得对每个人写信去道谢。后来我把自己的洋火盒寄给一些送给我洋火盒的人，谁知有一位朋友把我送的洋火盒在报上刊出来（我的洋火盒是我篆文姓名“胡适”两字的图章，白底红字的封面），于是又惹来不少麻烦，很多读者纷纷来信向我要洋火盒。我的收藏洋火盒，并不是有特别大的兴趣；只不过是我旅行到过的旅馆，或宴会中的洋火盒，随便收集一些；加上别人送我的，在我的大使任内，就积有五千多个，后来都留在大使馆内。

另外是收藏荣誉学位三十多个，这都是人家送的，不算是我的收藏。

我真正的收藏，是全世界各国怕老婆的故事，这还没有人知道，这个很有用，的确可以说是我极丰富的收藏。世界各种文字的怕老婆故事，我都收藏了。在这个收集里，我有一个发现，在全世界国家里，只有三个国家没有怕老婆的故事，一个是德国，一个是日本，一个是苏俄。现在我们从这个收藏里可以得到一个结论：凡是有怕老婆

故事的国家，都是民主自由的国家；反之，凡是没有怕老婆故事的国家，都是独裁的或极权的国家。

苏俄没有怕老婆的故事的，当时苏俄是我们的同盟国，所以没有提出，而意大利倒有很多的怕老婆故事。到了1943年夏天，我收到玛吉亚维利（Machiavelli）写的一个意大利最有名的怕老婆故事，我就预料到意大利是会跳出轴心国的，果然，不到四个月，意大利真的跳出来了。

注11 1959年12月17日在台湾“中央研究院”同人祝寿会上的演讲，收入《胡适之先生年谱长编初稿》第5册。



△ 胡适与夫人江冬秀。1917 年，留美归来的胡适迎娶了江冬秀。

好政府主义 注12

刚才陈先生所说的介绍语（此处从略），我有许多不敢当。但人类是总有点野心，总有些希望。打破空间时间的观念，确立一种世界观念；把学说主张，贡献到全世界，并予未来时代的人以共见：也许是人类应有的希望！又陈先生对于我的名字之解说，似乎可以说是“投机家”。但是“投机”两个字，也可以作好的解释。从前人说：“英雄造时势，时势造英雄。”英雄与时势，二者迭相助长，如环无端。使无投机者，则时势无从变更起。使无相当的时势，虽有英雄，亦且无从新造起。惟少数人的主张，根据于大多数人的需要；而大多数人得着这种主张，可以得着结果，而使时势发生变迁。所以到了时机成熟，应时势的需要，而发生有意志的有目的的有公共利益的主张，必易得大众的承认，而见诸实行。这种主张，也许是一种投机。我知陈先生所希望的，必是这种投机！

我以为应时势的需要，而有所主张，最要的是要有简单明了，而且人人皆可以承认的目标；这种目标，就是我今天所讲的“好政府主义”。这“好政府”三字，是否救时的大家公认的目标，待我仔细说来。

好政府主义，假定的是有政府主义。政府之为物，有的说他好，有的说他坏。有两种说法，各走极端的。其一，以政府是天生的，神意的。如中国古代所说的“天降下民，作之君，作之师”，及西方古代有些学说，都是神权的政府观。这种政府观底变相，西方近代，仍然有的，而变其名曰“自然”。如德国混国家与政府而一之，不承认个人之自由，把天然的需要，说得神秘莫测似的：这是一种极端的学说。其二，以政府为有害无利，退一步言之，也说为利少而害多。谓政府是用不着的，须得自由组合，自由协商，以自由动作，代替强制。从前政府的强制力，常被军阀官吏滥用之以鱼肉小民，不如爽性的把他去掉，这是无政府主义派所说的。中国的老子，主张此说，西洋希腊

到现代也有许多人倡此说的。这两种学说，好似南北二极；于这两极端之中，还有许多主张。我以为今年今日的民国，不谈政治则已；苟谈政治，便不能适用前两种极端的主张。极端的无政府主义，吾无以谥之，只谥之曰奢侈品；为其未完全根据于大多数人底需要故也。但需求也可分两面说：（1） 心理的需求，（2） 实际的需求。根据这两点，就可确定目标。所假定的这种目标，要是合于大众的心理社会的实际底需要，那么要做什么便做什么，不患政治社会无改良革新的希望了。今日的中国，不但无目标，并且无希望，即由缺少一种公共的目标。这种目标是平常的简明的有公共利益的老生常谈，就是好政府主义。

好政府主义，既不把政府看作神权的，亦不把政府看作绝对的有害无利的，只把政府看作工具，故亦谓之工具的政府观。

什么是工具？这里似乎用不着详细的解释。譬如纸与笔是写字的工具；就黑板上写字，则不用毛笔、铅笔、钢笔而另用粉笔，粉笔亦是工具底一种；用这种工具，可以达到目的。然而造工具者，谁欤?

从前有人说：“人是善笑的动物。”这话殊不尽然。又有人说：“人是有理性的动物。”这话，证之世上为恶的人，亦颇足使我们怀疑。惟现代法国哲学家柏格森说：“人是造工具的动物。”这话是顶对的。其他动物类皆不能创造工具。就是蜂蚁之勤于工作，也不能制造工具。惟人具有制造工具的天才。所造的工具，能适合于人们之运用。造房屋，用以蔽风雨；造桥梁、造铁路，用以利交通；造弓矢、刀剑、枪炮，用以驱猛兽而御外敌：这种种的制造，都不是其他动物所能做的。

但所说的工具，初不限于物质的工具；就是，所造的语言、文字、文学，也无一不是工具；什么家庭制度、社会制度以及国家的法律，也无一不是工具。政治是人类造出的工具之一种；政府亦是人类造出的工具之一种！

政府既是一种工具，而工具又是应需要而生的，那么政府之由来，我们也可以推知了。

政府何由而来呢？乃由人民的组织渐渐扩大而来。社会中有家族有乡党，凡团体中之利害，与个人的利害，小团体与小团体的利害，或大团体与其他大团体的利害，均不免时有冲突。这冲突委实不是个人所能了的。譬如两人相斗，纠结不解，世世复仇，冤冤相报；若单由他两造自行去了结，一定是办不好的；势必须有第三者作个公共机关去裁判他两面的是非曲直，才能够调解冲突。所以欲消弭个人与个人，小团体与小团体，或小团体与个人交互间底冲突，非有超于小团体及个人的公共机关不可。—— 这是政府成立的要因。

前面说，政府是人造的一种工具，他的缘起，是为的大众的公共的需要。那么适应于公共的需要的，便是好政府了。

大抵一种工具，是应用的；以能够应用者为好。这种实用的学说，也有作工具主义的。这工具主义，就是好政府主义的基本观念。

政府是工具，必定要知道这种工具的用处与性质，才可以谈到应用。

政府是有组织的公共的权力。权力为力的一种，要做一事，必须有力；譬如电灯之明亮，是由于有力，鼓打得响，也是由于有力。可是这种有组织的公共的权力，与他种权力不同。假定无这种组织，无公共利益的权力，社会上必免不掉冲突。譬如从前北京的拉车的拉到车马辐辏的前门地方，常常有所谓“挡住道”的事情发生，必要等前等后，乃能走动。为什么这样的拥挤停滞呢？就因为没有公共的秩序，公共的组织，公共的规则。你看上海的浙江路与南京路之间，来往的人数车马，那样繁杂，但只有中国及印度之巡捕，手持不到五尺长的木棍，从容指挥，而两路来来往往的车，便不致拥挤；假使此棍无权力，亦何能指挥一切？惟其有了权力，只用一短小之棍，表示车底行止之使命；而可免掉时间的损失，和事情的耽误。政府之权力，足以消弭社会间所有的冲突，亦犹是也。

政治法律，把这种权力组织起来，造作公共的规矩—— 所谓礼法—— 以免去无谓的冲突，而可发生最大的效果，这是政府的特别性质。

但是在这些地方，不过想免去冲突，仍然是一种消极的作用；此外还有积极的作用。质言之，不独可免社会间的冲突，亦可促社会全体之进步。

因为人类有天然之惰性，往往狃故常，爱保守，毫无改革求进的志趣；如家庭之世守祖业者，就是这样。惟政府是指挥大众的公共机关，可使社会上的人减少惰力，而增加社会全体进步底速率；有些个人所不能为的事，一入政府手中，便有绝大的效果。

数年前曾主张白话，假如只是这样在野建议，不借政府的权力，去催促大众实行，那就必须一二十年之后，才能发生影响。即使政府中有一部分人，对于这件事，曾欲提倡，也仍然没有多大的效果。现在因为有一道部令，令小学校通同用白话文教授。这样一来，从前反对的人，近来也入国语传习所，变成赞成的了；从前表示赞成的，这时更高兴，更来实行起来了。试思以二三十字之一道好的命令（部命），而可以缩短二十年三十年的少数人鼓吹的工具之实施期间，政府权力之重要，为何如者！

再举禁鸦片烟一事为证，十余年以前的人，以鸦片为请客—— 甚至请贵客—— 之珍品；而今却不敢自己吃；从前认为阔绰的情事，而今认为犯法的行为：这亦不外政府权力所使然。自然，有些地方，鸦片还是横行；可是鸦片之所以横行，非有政府之过，乃无政府之过，无好政府之过。试思不好的政府，犹可使有那样的效果，假使有了好政府，鸦片岂有不全被禁绝的吗？

所以政府的组织及权力，如果用之得当，必能得着最大的效果；不但可免社会间交互的冲突，而且可促社会全体底进步。

综前所说：好政府主义有三个基本观念——

（1） 人类是造工具的动物，政府是工具的一种。
（2） 这种工具的特性，是有组织，有公共目的的权力。
（3） 这种工具的效能，可促进社会全体的进步。

以下再说由工具主义的政府观中所得到的益处：

第一，可得到评判的标准。从上面所说的工具主义的政府观中，得着个批评政府的标准。以工具主义的政府观，来批评政府，觉得凡好工具都是应用的，政府完全是谋公共利益及幸福底一种工具；故凡能应公共的需要，谋公共的利益，做到公共的目的，就是好政府，不能为所应为，或为所不应为的，就是坏政府。

第二，可得到民治的原理。政府之为物，不是死板板的工具，是人作的，要防避他的妖怪；《西游记》中的妖怪，加害于唐僧的，如老君的扇子，青牛哪，童子哪，都是工具，只因为主人稍为大意，工具变成了妖怪，就能害人。我们做主人的人民，如果放任政府，不去好好的看守他，这种工具亦必会作怪的。所以在这一点上可得到民治主义的原理。政府这工具，原为我们大多数人民而设，使不善造善用，则受害者亦即在这些老主人。因为人类有劣根性，不可有无限的权力。有之，即好人亦会变坏。“一朝权在手，便把令来行”，免不掉滥用权力以图私利了。所以宜用民治主义去矫正他。虽把权力交给少数人，而老主人不能不常常的监督他，不可不常常的管束他。这是民治主义之浅者，其深义待一涵先生讲之。

第三，可得到革命的原理。刚才说的工具是应用的。不能应用时，便可改换；茶杯漏了换一个，衣服敝了换一件；政府坏了，可改一个好政府—— 这是浅显的革命原理。所以在工具主义的政府观之下，革命是极平常而且极需要的，并不是稀奇事。

上列三项，就是好政府主义的引伸义。

复次，好政府主义的实行，至少须备有几个重要的条件。

（一） 要觉悟政治的重要。大家须觉悟政治不好，什么事都不能办。例如教育事业，谁也相信是要紧的，而北京近年的学校，及武昌高师，因为政治不好，相继感受恶影响。且也政治不好，连实业也兴办不成：去年京汉、京浦路上，打仗一礼拜，而中国煤矿业的商人竟损失了二百五十万之巨。今年武昌、宜昌及其他惨遭兵祸的地方，乃至连小生意都做不成。所以好政府主义底实行，第一须有这种觉悟。

（二） 要有公共的目标。有了觉悟，而灰心短气，不定下一个目标出来，也不成功。我们简单明了的，人人能懂的，人人承认的公共目标，就是“好政府”三字。如辛亥革命之目标是排满，其吃亏在此，其成功亦在此。凡研究尽可高深，预备不妨复杂，而目标则贵简要。故我以“好政府”三字为目标。有了公共的目标，然后便易于实行。

（三） 要有好人的结合。有了觉悟，及有了目标，尤须有人组合起来，作公共的有组织的进行。厌世家每叹天下事不可为；我以为天下无不可为之事，只因为好人缩手说不可为，斯不可为矣。故好人须起而进行，从事于公共的有组织有目标的运动：这是谋好政府的实行所必备的第三个重要条件。

三个条件，是必须完全具备而不可缺一的。

诸君！我今天所讲的好政府主义，是平常的简单的浅显的老生常谈；然要知道必得此种老生常谈实现之后，中国乃能有救！

注12 1921 年10 月22 日在中国大学的演讲，原载同年11 月17 日至18 日《晨报副镌》。



△ 1941 年于驻美大使馆，胡适时任驻美国大使。

“宁鸣而死，不默而生”注13

——九百年前范仲淹争自由的名言

几年前，有人问我，美国开国前期争自由的名言“不自由，毋宁死”（原文是 Patrick Henry 在1775年的“给我自由，否则给我死”（“Give me liberty， or give me death”），在中国有没有相似的话。我说，我记得是有的，但一时记不清楚是谁说的了。

我记得是在王应麟的《困学纪闻》里见过有这样一句话，但这几年我总没有机会去翻查《困学纪闻》。今天偶然买得一部影印元本的《困学纪闻》，昨天检得卷十七有这一条：

> 范文正《灵乌赋》曰：“宁鸣而死，不默而生。”其言可以立懦。

“宁鸣而死，不默而生”，当时往往专指谏诤的自由，我们现在叫做言论自由。

范仲淹生在西历989，死在1052，他死了九百零三年了。他作《灵乌赋》答梅圣俞的《灵乌赋》，大概是在景祐三年（1036） 他同欧阳修、余靖、尹洙诸人因言事被贬谪的时期。这比亨利柏得烈的“不自由，毋宁死”的话要早七百四十年。这也可以特别记出，作为中国争自由史上的一段佳话。

梅圣俞名尧臣，生在西历1003，死在1060。他的集中有《灵乌赋》。原是寄给范仲淹的，大意是劝他的朋友们不要多说话。赋中有这句子：

> 凤不时而鸣，

乌哑哑兮招唾骂于里闾。
乌兮，事将兆而献忠，
人反谓尔多凶。……
胡不若凤之时鸣，
人不怪兮不惊！……
乌兮，尔灵，
吾今语汝，庶或汝听。
结尔舌兮钤尔喙，
尔饮啄兮尔自遂，
同翱翔兮八九子，
勿噪啼兮勿睥睨，
往来城头无尔累。

这篇赋的见解、文辞都不高明。（圣俞后来不知因何事很怨恨范文正，又有《灵乌后赋》，说他“憎鸿鹄之不亲，爱燕雀之来附。既不我德，又反我怒。……远己不称，昵己则誉”。集中又有《谕乌诗》，说：“乌时来佐凤，署置且非良，咸用所附己，欲同助翱翔。”此下有一长段丑诋的话，好像也是骂范文正的。这似是圣俞传记里一件疑案，前人似没有注意到。）

范仲淹作《灵乌赋》，有自序说：

梅君圣俞作是赋，曾不我鄙，而寄以为好。因勉而和之，庶几感物之意同归而殊途矣。

因为这篇赋是中国古代哲人争自由的重要文献，所以我多摘抄几句：

灵乌，灵乌，
尔之为禽兮，何不高翔而远翥？
何为号呼于人兮，告吉凶而逢怒！
方将折尔翅而烹尔躯，
徒悔焉而亡路。

彼哑哑兮如诉，
请臆对而心谕：
我有生兮，累阴阳之含育，
我有质兮，处天地之覆露。
长慈母之危巢，
托主人之佳树。……
母之鞠兮孔艰，
主之仁兮则安。
度春风兮既成我以羽翰，
眷庭柯兮欲去君而盘桓。
思报之意，厥声或异：
警于未形，恐于未炽。
知我者谓吉之先，
不知我者谓凶之类。
故告之则反灾于身，
不告之则稔祸于人。
主恩或忘，我怀靡臧。
虽死而告，为凶之防。
亦由桑妖于庭，惧而修德，俾王之兴；
雉怪于鼎，惧而修德，俾王之盛。
天听甚迩，人言曷病！
彼希声之凤皇，
亦见讥于楚狂。
彼不世之麒麟，
亦见伤于鲁人。
凤岂以讥而不灵？
麟岂以伤而不仁？
故割而可卷，孰为神兵？
焚而可变，孰为英琼？
宁鸣而死，不默而生！

胡不学太仓之鼠兮，
何必仁为，丰食而肥？
仓苟竭兮，吾将安归！
又不学荒城之狐兮，
何必义为，深穴而威？
城苟圮兮，吾将畴依！
…………
我乌也勤于母兮自天，
爱于主兮自天；
人有言兮是然，
人无言兮是然。

这是九百多年前一个中国政治家争取言论自由的宣言。

赋中“忧于未形，恐于未炽”两句，范公在十年后（1046），在他最后被贬谪之后一年，作《岳阳楼记》，充分发挥成他最有名的一段文字：

嗟夫，予尝求古仁人之心，……不以物喜，不以己悲，居庙堂之高则忧其民，处江湖之远则忧其君，是进亦忧，退亦忧。然则何时而乐耶？其必曰“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”乎？噫，微斯人，吾谁与归？

当前此三年（1043）他同韩琦、富弼同在政府的时期，宋仁宗有手诏，要他们“尽心为国家诸事建明，不得顾忌”。范仲淹有《答手诏条陈十事》，引论里说：

我国家革五代之乱，富有四海，垂八十年。纲纪制度，日削月侵，官壅于下，民困于外，夷狄骄盛，寇盗横炽，不可不更张以救之。

这是他在那所谓“庆历盛世”的警告。那十事之中，有“精贡举”一事，他说：

……国家乃专以辞赋取进士，以墨义取诸科。士皆舍大方而趋小道。虽

济济盈庭，求有才有识者，十无一二。况天下危困，乏人如此，将何以救？在乎教以经济之业，取以经济之才，庶可救其不逮。或谓救弊之术无乃后时？臣谓四海尚完，朝谋而夕行，庶乎可济。安得晏然不救，坐俟其乱哉？

这是在中原沦陷之前八十三年提出的警告。这就是范仲淹说的“警于未形，恐于未炽”；这就是他说的“先天下之忧而忧”。

从中国向来智识分子的最开明的传统看，言论的自由，谏诤的自由，是一种“自天”的责任，所以说，“宁鸣而死，不默而生”。

从国家与政府的立场看，言论的自由可以以鼓励人人肯说“警于未形，恐于未炽”的正论危言，来替代小人们天天歌功颂德、鼓吹升平的滥调。

纽约读书笔记

注13 原载1955 年4 月1 日《自由中国》第12 卷第7 期。

PART 3

得有一点信心

人生有何意义

一 答某君书注14

……我细读来书，终觉得你不免作茧自缚。你自己去寻出一个本不成问题的问题，“人生有何意义？”其实这个问题是容易解答的。人生的意义全是各人自己寻出来，造出来的：高尚、卑劣、清贵、污浊、有用、无用，……全靠自己的作为。

生命本身不过是一件生物学的事实，有什么意义可说？生一个人与一只猫、一只狗，有什么分别？人生的意义不在于何以有生，而在于自己怎样生活。你若情愿把这六尺之躯葬送在白昼作梦之上，那就是你这一生的意义。你若发愤振作起来，决心去寻求生命的意义，去创造自己的生命的意义，那么，你活一日便有一日的意义，作一事便添一事的意义，生命无穷，生命的意义也无穷了。

总之，生命本没有意义，你要能给他什么意义，他就有什么意义。与其终日冥想人生有何意义，不如试用此生作点有意义的事。……

十七，一，廿七

二 为人写扇子的话

知世如梦无所求，无所求心普空寂。

还似梦中随梦境，成就河沙梦功德。

王荆公小诗一首，真是有得于佛法的话。认得人生如梦，故无所求。但无所求不是无为。人生固然不过一梦，但一生只有这一场做梦

的机会，岂可不努力做一个轰轰烈烈像个样子的梦？岂可糊糊涂涂懵懵懂懂混过这几十年吗？

十八，五，十三

注14 原载1928 年8 月5 日《生活》周刊第3 卷第38 期。

青年人的苦闷 注15

今年6月2日早晨，一个北京大学一年级学生，在悲观与烦闷之中，写了一封很沉痛的信给我。这封信使我很感动，所以我在那个6月2日的半夜后写了一封一千多字的信回答他。

我觉得这个青年学生诉说他的苦闷不仅是他一个人感受的苦闷，他要解答的问题也不仅是他一个人要问的问题。今日无数青年都感觉大同小异的苦痛与烦闷，我们必须充分了解这件绝不容讳饰的事实，我们必须帮助青年人解答他们渴望解答的问题。

这个北大一年级学生来信里有这一段话：

> 生自小学毕业到中学，过了八年沦陷生活，苦闷万分，夜中偷听后方消息，日夜企盼祖国胜利，在深夜时暗自流泪，自恨不能为祖国做事。对蒋主席之崇拜，无法形容。但胜利后，我们接收大员及政府所表现的，实在太不像话。……生从沦陷起对政府所怀各种希望完全变成失望，且曾一度悲观到萌自杀的念头。……自四月下旬物价暴涨，同时内战更打的起劲。生亲眼见到同胞受饥饿而自杀，以及内战的惨酷，联想到祖国的今后前途，不禁悲从中来，原因是生受过敌人压迫，实再怕作第二次亡国奴！……我伤心，我悲哀，同时我绝望——
>
> 在绝望的最后几分钟，问您几个问题。

他问了我七个问题，我现在挑出这三个：

> 一，国家是否有救？救的方法为何？
>
> 二，国家前途是否绝望？若有，希望在哪里？请具体示知。
>
> 三，青年人将苦闷死了，如何发泄？

以上我摘抄这个青年朋友的话，以下是我答复他的话的大致，加上后来我自己修改引伸的话。这都是我心里要对一切苦闷青年说的老

实话。

我们今日所受的苦痛，都是我们这个民族努力不够的当然结果。我们事事不如人：科学不如人，工业生产不如人，教育不如人，知识水准不如人，社会政治组织不如人；所以我们经过了八年的苦战，大破坏之后，恢复很不容易。人家送兵船给我们，我们没有技术人才去驾驶。人家送工厂给我们，—— 如胜利之后敌人留下了多少大工厂，—— 而我们没有技术人才去接收使用，继续生产，所以许多烟囱不冒烟了，机器上了锈，无数老百姓失业了！

青年人的苦闷失望—— 其实岂但青年人苦闷失望吗？—— 最大原因都是因为我们前几年太乐观了，大家都梦想"天亮"，都梦想一旦天亮之后就会"天朗气清，惠风和畅"，有好日子过了！

这种过度的乐观是今日一切苦闷悲观的主要心理因素。大家在那"夜中偷听后方消息，日夜企盼祖国胜利"的心境里，当然不会想到战争是比较容易的事，而和平善后是最困难的事。在胜利的初期，国家的地位忽然抬高了，从一个垂亡的国家一跳就成了世界上第四强国了！大家在那狂喜的心境里，更不肯去想想坐稳那世界第四把交椅是多大困难的事业。天下哪有科学落后，工业生产落后，政治经济社会组织事事落后的国家可以坐享世界第四强国的福分！

试看世界的几个先进国家，战胜之后，至今都还不能享受和平的清福，都还免不了饥饿的恐慌。美国是唯一的例外。前年11月我到英国，住在伦敦第一等旅馆里，整整三个星期，没有看见一个鸡蛋！我到英国公教人员家去，很少人家有一盒火柴，却只用小木片向炉上点火供客。大多数人的衣服都是旧的补钉的。试想英国在三十年前多么威风！在第二次大战之中，英国人一面咬牙苦战，一面都明白战胜之后英国的殖民地必须丢去一大半，英国必须降为二等大国，英国人民必须吃大苦痛。但英国人的知识水准高，大家绝不悲观，都能明白战后恢复工作的巨大与艰难，必须靠大家束紧裤带，挺起脊梁，埋头苦干。

我们中国今日无数人的苦闷悲观，都由于当年期望太奢而努力不够。我们在今日必须深刻的了解：和平善后要比八年抗战困难的多多。大战时须要吃苦努力，胜利之后更要吃苦努力，才可以希望在十年二十年之中做到一点复兴的成绩。

国家当然有救，国家的前途当然不绝望。这一次日本的全面侵略，中国确有亡国的危险。我们居然得救了。现存的几个强国，除了一个国家还不能使我们完全放心之外，都绝对没有侵略我们的企图。我们的将来全靠我们自己今后如何努力。

正因为我们今日的种种苦痛都是从前努力不够的结果，所以我们将来的恢复与兴盛决没有捷径，只有努力工作一条窄路，一点一滴的努力，一寸一尺的改善。

悲观是不能救国的，呐喊是不能救国的，口号标语是不能救国的，责人而自己不努力是不能救国的。

我在二十多年前最爱引易卜生对他的青年朋友说的一句话：“你要想有益于社会，最好的法子莫如把自己这块材料铸造成器。”我现在还要把这句话赠送给一切悲观苦闷的青年朋友。社会国家需要你们作最大的努力，所以你们必须先把自己这块材料铸造成有用的东西，方才有资格为社会国家努力。

今年4月16，美国南加罗林那州的州议会举行了一个很隆重的典礼，悬挂本州最有名的公民巴鲁克（Bernard M . Baruch）的画像在州议会的壁上，请巴鲁克先生自己来演说。巴鲁克先生今年七十七岁了，是个犹太种的美国大名人。当第一次世界大战时，威尔逊总统的国防顾问，是原料委员会的主任，后来专管战时工业原料。巴黎和会时，他是威尔逊的经济顾问。当第二次世界大战时，他是战时动员总署的专家顾问，是罗斯福总统特派的人造橡皮研究委员会的主任。战争结束后，他是总统特任的原子能管理委员会的主席。他是两次世界大战都曾出大力有大功的一个公民。

这一天，这位七十七岁的巴鲁克先生起来答谢他的故乡同胞对他的好意，他的演说辞是广播全国对全国人民说的。他的演说，从头至尾，只有一句话：美国人民必须努力工作，必须为和平努力工作，必须比战时更努力工作。

巴鲁克先生说："现在许多人说借款给人可以拯救世界，这是一个最大的错觉。只有人们大家努力做工可以使世界复兴，如果我们美国愿意担负起保存文化的使命，我们必须作更大的努力，比我们四年苦战还更大的努力。我们必须准备出大汗，努力撙节，努力制造世界人类需要的东西，使人们有面包吃，有衣服穿，有房子住，有教育，有精神上的享受，有娱乐。"

他说："工作是把苦闷变成快乐的炼丹仙人。"他又说：美国工人现在的工作时间太短了，不够应付世界的需要。他主张：如果不能回到每周六天、每天八小时的工作时间，至少要大家同心做到每周四十四小时的工作；不罢工，不停顿，才可以做出震惊全世界的工作成绩来。

巴鲁克先生最后说："我们必须认清：今天我们正在四面包围拢来的通货膨胀的危崖上，只有一条生路，那就是工作。我们生产越多，生活费用就越减低；我们能购买的货物也就越加多，我们的剩余力量（物质的、经济的、精神的） 也就越容易积聚。"

我引巴鲁克先生的演说，要我们知道，美国在这极强盛极光荣的时候，他们远见的领袖还这样力劝全国人民努力工作。"工作是把苦闷变成快乐的炼丹仙人。"我们中国青年不应该想想这句话吗?

三十六，六，二十二

注15 收入《独立时论集》第1 集，北平独立时论社1948 年版。

极要紧的读书秘诀 注16

“读书”这个题，似乎很平常，也很容易。然而我却觉得这个题目很不好讲。据我所知，“读书”可以有三种说法：

（一） 要读何书 关于这个问题，《京报副刊》上已经登了许多时候的“青年必读书”；但是这个问题，殊不易解决，因为个人的见解不同，个性不同。各人所选只能代表各人的嗜好，没有多大的标准作用。所以我不讲这一类的问题。

（二） 读书的功用 从前有人作“读书乐”，说什么“书中自有千钟粟，书中自有黄金屋，书中自有颜如玉”，现在我们不说这些话了。要说，读书是求智识，智识就是权力。这些话都是大家会说的，所以我也不必讲。

（三） 读书的方法 我今天是想根据个人所经验，同诸位谈谈读书的方法。我的第一句话是很平常的，就是说，读书有两个要素：第一要精，第二要博。

现在先说什么叫“精”。

我们小的时候读书，差不多每个小孩都有一条书签，上面写十个字，这十个字最普遍的就是“读书三到：眼到，口到，心到”。现在这种书签虽不用，三到的读书法却依然存在。不过我以为读书三到是不够的；须有四到，是：“眼到，口到，心到，手到”。我就拿它来说一说。

眼到是要个个字认得，不可随便放过。这句话起初看去似乎很容易，其实很不容易。读中国书时，每个字的一笔一画都不放过。近人

费许多功夫在校勘学上，都因古人忽略一笔一画而已。读外国书要把A，B，C，D……等字母弄得清清楚楚。所以说这是很难的。如有人翻译英文，把port看作pork，把oats看作oaks，于是葡萄酒一变而为猪肉，小草变成了大树。说起来这种例子很多，这都是眼睛不精细的结果。书是文字做成的，不肯仔细认字，就不必读书。眼到对于读书的关系很大，一时眼不到，贻害很大，并且眼到能养成好习惯，养成不苟且的人格。

口到是一句一句要念出来。前人说口到是要念到烂熟背得出来。我们现在虽不提倡背书，但有几类的书，仍旧有熟读的必要：如心爱的诗歌，如精彩的文章，熟读多些，于自己的作品上也有良好的影响。读此外的书，虽不须念熟，也要一句一句念出来，中国书如此，外国书更要如此，念书的功用能使我们格外明了每一句的构造，句中各部分的关系。往往一遍念不通，要念两遍以上，方才能明白的。读好的小说尚且要如此，何况读关于思想学问的书呢？

心到是每章每句每字意义如何？何以如是？这样用心考究。但是用心不是叫人枯坐冥想，是要靠外面的设备及思想的方法的帮助。要做到这一点，须要有几个条件：

（一） 字典、辞典、参考书等等工具要完备。这几样工具虽不能办到，也当到图书馆去看。我个人的意见是奉劝大家，当衣服，卖田地，至少要置备一点好的工具。比如买一本《韦氏大字典》，胜于请几个先生。这种先生终身跟着你，终身享受不尽。

（二） 要做文法上的分析。用文法的知识，作文法上的分析，要懂得文法构造，方才懂得它的意义。

（三） 有时要比较参考，有时要融会贯通，方能了解。不可但看字面。一个字往往有许多意义，读者容易上当。例如turn这字：

作外动字解有十五解，
作内动字解有十三解，

作名词解有二十六解，
共五十四解，而成语不算。

又如strike：

作外动字解有三十一解，
作内动字解有十六解，
作名词解有十八解，
共六十五解。

又如go 字最容易了，然而这个字：

作内动字解有二十二解，
作外动字解有三解，
作名词解有九解，
共三十四解。

以上是英文字须要加以考究的例。英文字典是完备的；但是某一字在某一句究竟用第几个意义呢？这就非比较上下文，或贯串全篇，不能懂了。

中文较英文更难，现在举几个例：

祭文中第一句“维某年月日”之“维”字，究作何解？字典上说它是虚字。《诗经》里“维”字有二百多，必须细细比较研究，然后知道这个字有种种意义。

又《诗经》之“于”字，“之子于归”“凤凰于飞”等句，“于”字究作何解？非仔细考究是不懂的。又“言”字人人知道，但在《诗经》中就发生问题，必须比较，然后知“言”字为联接字。诸如此例甚多，中国古书很难读，古字典又不适用，非是用比较归纳的研究方法，我们如何懂得呢？

总之，读书要会疑，忽略过去，不会有问题，便没有进益。

宋儒张载说："读书先要会疑。于不疑处有疑，方是进矣。"他又说："在可疑而不疑者，不曾学。学则须疑。"又说："学贵心悟，守旧无功。"

宋儒程颐说："学原于思。"

这样看起来，读书要求心到；不要怕疑难，只怕没有疑难。工具要完备，思想要精密，就不怕疑难了。

现在要说手到。手到就是要劳动劳动你的贵手。读书单靠眼到、口到、心到，还不够的；必须还得自己动动手，才有所得。例如：

(1) 标点分段，是要动手的。
(2) 翻查字典及参考书，是要动手的。
(3) 做读书札记，是要动手的。札记又可分四类：
(a) 抄录备忘。
(b) 作提要，节要。
(c) 自己记录心得。张载说："心中苟有所开，即便札记。不思则还塞之矣。"
(d) 参考诸书，融会贯通，作有系统的著作。

手到的功用。我常说：发表是吸收知识和思想的绝妙方法。吸收进来的智识思想，无论是看书来的，或是听讲来的，都只是模糊零碎，都算不得我们自己的东西。自己必须做一番手脚，或做提要，或做说明，或做讨论，自己重新组织过，申叙过，用自己的语言记述过，—— 那种智识思想方才可算是你自己的了。

我可以举一个例。你也会说"进化"，他也会谈"进化"，但你对于"进化"这个观念的见解未必是很正确的，未必是很清楚的；也许只是

一种“道听途说”，也许只是一种时髦的口号。这种知识算不得知识，更算不得是“你的”知识。假使你听了我句话，不服气，今晚回去就去遍翻各种书籍，仔细研究进化论的科学上的根据；假使你翻了几天书之后，发愤动手，把你研究所得写成一篇读书札记；假使你真动手写了这么一篇“我为什么相信进化论？”的札记，列举了：

（一） 生物学上的证据，
（二） 比较解剖学上的证据，
（三） 比较胚胎学上的证据，
（四） 地质学和古生物学上的证据，
（五） 考古学上的证据，
（六） 社会学和人类学上的证据。

到这个时候，你所有关于“进化论”的知识，经过了一番组织安排，经过了自己的去取叙述，这时候这些知识方才可算是你自己的了。所以我说，发表是吸收的利器；又可以说，手到是心到的法门。

至于动手标点，动手翻字典，动手查书，都是极要紧的读书秘诀，诸位千万不要轻轻放过。内中自己动手翻书一项尤为要紧。我记得前几年我曾劝顾颉刚先生标点姚际恒的《古今伪书考》。当初我知道他的生活困难，希望他标点一部书付印，卖几个钱。那部书是很薄的一本，我以为他一两个星期就可以标点完了。哪知顾先生一去半年，还不曾交卷。原来他于每条引的书，都去翻查原书，仔细校对，注明出处，注明原书卷第，注明删节之处。他动手半年之后，来对我说，《古今伪书考》不必付印了，他现在要编辑一部疑古的丛书，叫做“辨伪丛刊”。我很赞成他这个计划，让他去动手。他动手了一两年之后，更进步了，又超过那“辨伪丛刊”的计划了，他要自己创作了。他前年以来，对于中国古史，做了许多辨伪的文字；他眼前的成绩早已超过崔述了，更不要说姚际恒了。顾先生将来在中国史学界的贡献一定不可限量，但我们要知道他成功的最大原因是他的手到的功夫勤

而且精。我们可以说，没有动手不勤快而能读书的，没有手不到而能成学者的。

第二要讲什么叫“博”。

什么书都要读，就是博。古人说：“开卷有益”，我也主张这个意思，所以说读书第一要精，第二要博。我们主张“博”有两个意思：

第一，为预备参考资料计，不可不博。

第二，为做一个有用的人计，不可不博。

第一，为预备参考资料计。

在座的人，大多数是戴眼镜的。诸位为什么要戴眼镜？岂不是因为戴了眼镜，从前看不见的，现在看得见了；从前很小的，现在看得很大了；从前看不分明的，现在看得清楚分明了？王荆公说得最好：

> 世之不见全经久矣。读经而已，则不足以知经。故某自百家诸子之书，至于《难经》《素问》《本草》诸小说，无所不读；农夫女工，无所不问；然后于经为能知其大体而无疑。盖后世学者与先王之时异矣；不如是，不足以尽圣人故也。……致其知而后读，以有所去取，故异学不能乱也。惟其不能乱，故能有所去取者，所以明吾道而已。（《答曾子固》）

他说：“致其知而后读。”又说：“读经而已，则不足以知经。”即如《墨子》一书在一百年前，清朝的学者懂得此书还不多。到了近来，有人知道光学、几何学、力学、工程学……等，一看《墨子》，才知道其中有许多部分是必须用这些科学的知识方才能懂的。后来有人知道了论理学、心理学……等，懂得《墨子》更多了。读别种书愈多，《墨子》愈懂得多。

所以我们也说，读一书而已则不足以知一书。多读书，然后可以专读一书。譬如读《诗经》，你若先读了北大出版的《歌谣周刊》，便觉得《诗经》好懂的多了；你若先读过社会学、人类学，你懂得更多了；你若先读过文字学、古音韵学，你懂得更多了；你若读过考古学、比较宗教学等，你懂得的更多了。

你要想读佛家唯识宗的书吗？最好多读点论理学、心理学、比较宗教学、变态心理学。无论读什么书总要多配几副好眼镜。

你们记得达尔文研究生物进化的故事吗？达尔文研究生物演变的现状，前后凡三十多年，积了无数材料，想不出一个简单贯串的说明。有一天他无意中读马尔图斯的人口论，忽然大悟生存竞争的原则，于是得着物竞天择的道理，遂成一部破天荒的名著，给后世思想界打开一个新纪元。

所以要博学者，只是要加添参考的材料，要使我们读书时容易得“暗示”；遇着疑难时，东一个暗示，西一个暗示，就不至于呆读死书了。这叫做“致其知而后读”。

第二，为做人计。

专工一技一艺的人，只知一样，除此之外，一无所知。这一类的人，影响于社会很少。好有一比，比一根旗竿，只是一根孤拐，孤单可怜。

又有些人广泛博览，而一无所专长，虽可以到处受一班贱人的欢迎，其实也是一种废物。这一类人，也好有一比，比一张很大的薄纸，禁不起风吹雨打。

在社会上，这两种人都是没有什么大影响，为个人计，也很少乐趣。

理想中的学者，既能博大，又能精深。精深的方面，是他的专门学问。博大的方面，是他的旁搜博览。博大要几乎无所不知，精深要几乎惟他独尊，无人能及。他用他的专门学问做中心，次及于直接相关的各种学问，次及于间接相关的各种学问，次及于不很相关的各种学问，以次及毫不相关的各种泛览。这样的学者，也有一比，比埃及的金字三角塔。那金字塔（据最近《东方杂志》，第二十二卷第六号，页一四七） 高四百八十英尺，底边各边长七百六十四英尺。塔的最高度代表最精深的专门学问；从此点以次递减，代表那旁收博览的

各种相关或不相关的学问。塔底的面积代表博大的范围，精深的造诣，博大的同情心。这样的人，对社会是极有用的人才，对自己也能充分享受人生的趣味。宋儒程颢说的好：

> 须是大其心使开阔：譬如为九层之台，须大做脚始得。

博学正所以“大其心使开阔”。我曾把这番意思编成两句粗浅的口号，现在拿出来贡献给诸位朋友，作为读者的目标：

> 为学要如金字塔，
> 要能广大要能高。

十四，四，廿二夜改稿

注16 原载1925 年4 月18 日《京报副刊》，原题为“读书”。

新“十诫”注17

上次我到苏州来，没有空到青年会来演讲，很抱歉，今天特来补过、请罪。今天讲的题目，就是“科学的人生观”，研究人是什么东西、在宇宙中占据什么地位、人生究竟有何意味。因为少年人近来觉着很烦闷，自杀、颓废的都有，我比较至少多吃了几斤盐、几担米，所以来计划计划，研究自身人的问题。至于人生观，各人不同，都随环境而改变，不可以一个人生观去统理一切；因为公有公理，婆有婆理；我们至少要以科学的立场，去研究它，解决它。“科学的人生观”有二个意思：第一拿科学做人生观的基础；第二拿科学的态度、精神、方法，做我们生活的态度、生活的方法。

现在先讲第一点，就是人生是什么？人生是啥物事？拿科学的研究结果来讲，我在民国十二年发表了十条，这十条就是武昌有一个主教，称为新的“十诫”，说我是中华基督教的危险物的。十条内容如下：

一、要知道空间的大 拿天文、物理考察，得着宇宙之大；从前孙行者翻筋斗，一翻翻到南天门，一翻翻到下界，天的观念，何等的小？现在从地球到银河中间的最近的一个星，中间距离，照孙行者一秒钟翻十万八千里的速率计算，恐怕翻一万万年也翻不到，宇宙是何等之大？地球是宇宙间的沧海之一粟，九牛之一毛；我们人类，更是小，直是不成东西的东西！以前看得人的地位太重了，以为是万物之灵，同大地并行，凡是政治不良，就有彗星、地震的征象，这是差的。从前王充很能见得到，说：“一个虱子不能改变那裤子里的空气，和那人类不能改变皇天一样。”所以我们眼光要大。

二、时间是无穷的长 从地质学、生物学的研究，晓得时间是无穷之长，以前开口五千年，闭口五千年，以为目空一切；不料世界太阳

系的存在，有几万万年的历史，地球也有几万万年，生物至少有几千万年，人类也有二三百万年。所以五千年占据很小的地位。明白了时间之长，就可以看见各种进步的演变，不是上帝一刻可以造成的。

三、宇宙间自然的行动 根据了一切科学，知道宇宙、万物都有一定不变的自然行动。“自是自己，然是如此”，就是自己自然如此，各物自己如此的动，并没有一种背后的指示，或是一个主宰去规范他们。明白了这点，对于月蚀是月亮被天狗所吞的种种迷信，可以打破了。

四、物竞天择的原理 从生物学的智识，可以看到物竞天择的原理。鲫鱼下卵有几百万个，但是变鱼的，只有几个；否则就要变成“鱼世界”了！大的吃小的，小的吃又小的，人类都是如此。从此晓得人生不受安排，是自己如此的行动；否则要安排起来，为什么不安排一个完善的世界呢?

五、人是什么东西 从社会学、生理学、心理学方面去看，人是什么东西？吴稚晖先生说：“人是两手一个大脑的动物，与其他的不同，只在程度上的区别罢了。”人类的手，与鸡、鸭的掌差不多，实是他们的弟兄辈。

六、人类是演进的 根据了人种学来看，人类是演进的；因为要应付环境，所以要慢慢的变；不变不能生存，要灭亡了。所以从下等的动物，慢慢演进到高等的动物，现在还是演进。

七、心理受因果律的支配 根据了心理学、生物学来讲，心理现状是有因果律的。思想、做梦，都受因果律的支配，是心理、生理的现象，和头痛一般；所以人的心理说是超过一切，是不对的。

八、道德、礼教的变迁 照生理学、社会学来讲，人类道德、礼教也是变迁的。以前以为脚小是美观，但是现在脚小的要装大了。所以

道德、礼教的观念，正在改进。以二十年、二百年或二千年以前的标准，来判断二十年、二百年、二千年后的状况，是格格不相入的。

九、各物都有反应 照物理、化学来讲，物质是活的，原子分为电子，是动的。石头倘然加了化学品，就有反应，像人打了一记，就有反动一样。不同的，只在程度不同罢了。

十、人的不朽 根据一切科学智识，人是要死的，物质上的腐败，和猫死狗死一般。但是个人不朽的工作，是功德：在立德，立功，立言。善恶都是不朽。一块痰中，有微生物，这菌能散布到空间，使空气都恶化了；人的言语，也是一样。凡是功业、思想，都能传之无穷；匹夫匹妇，都有其不朽的存在。

我们要看破了世间、时间之伟大，历史的无穷，人是最小的动物，处处都在演进，要去掉那小我的主张，但是那小小的人类，居然现在对于制度、政治各种都有进步。

以前都是拿科学去答复一切，现在要用什么方法去解决人生，就是哪样生活？各人有各人的方法，但是，至少要有那科学的方法、精神、态度去做。分四点来讲：

一、怀疑 第一点是怀疑。三个弗相信的态度，人生问题就很多。有了怀疑的态度，就不会上当。以前我们幼时的智识，都从阿狗、阿金、阿毛等黄包车夫、娘姨处学来；但是现在自己要反省，问问以前的智识是否靠得住？有此态度，对于什么马克思、牛克思等主义，都不致于盲从了。

二、事实 吾们要实事求是，现在像贴贴标语，什么“打倒田中义”一等，都仅徒务虚名，像豆腐店里生意不好，看看“对我生财”泄闷一样。又像是以前的画符，一画符，病就好的思想。贴了“打倒帝国主义”，帝国主义就真个打倒了吗？这不对，我们要做切实的工作，奋力的去做。

三、证据 怀疑以后，相信总要相信，但是相信的条件，就是拿凭据来。有了这一句，论理学诸书，都可以不读。赫胥黎的儿子死了以后，宗教家去劝他进教，但是他很坚决的说：“拿有上帝的证据来！”有了这种态度，就不会上当。

四、真理 朝夕的去求真理，不一定要成功，因为真理无穷，宇宙无穷；我们去寻求，是尽一点责任，希望在总分上，加上万万分之一。胜固是可喜，败也不足忧。明知赛跑，只有一个人第一，我们还要去跑，不是为我为私，是为大家。所以只有科学家，真真有共产主义的精神，发明不是为发财，是为人类。英国有一个医生，发明了一种治肺的药。但是因为自秘，就被医学会开除了。

所以科学家是为求真理。庄子虽有“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯逐无涯，殆已”的话头，但是我们还要向上去做，得一分就是一分，一寸就是一寸，可以有亚基米特氏发现浮力时叫Eureka 的快活。有了这种精神，做人就不会失望。所以人生的意味，全靠你自己的工作；你要他圆就圆，方就方，是有意味；因为真理无穷，趣味无穷，进步快活也无穷尽！

注17 1928年5月在苏州青年会上的演讲，原载同年6月1日至2日上海《民国日报·觉悟》副刊，原题为“科学的人生观”。

一个防身药方的三味药 注18

毕业班的诸位同学，现在都得离开学校去开始你们自己的事业了，今天的典礼，我们叫做“毕业”，叫做“卒业”，在英文里叫做“始业”（commencement），你们的学校生活现在有一个结束，现在你们开始进入一段新的生活，开始撑起自己的肩膀来挑自己的担子，所以叫做“始业”。

我今天承毕业班同学的好意，承阎校长的好意，要我来说几句话。我进大学是在五十年前（1910），我毕业是在四十六年前（1914），够得上做你们的老大哥了，今天我用老大哥的资格，应该送你们一点小礼物，我要送你们的小礼物只是一个防身的药方，给你们离开校门，进入大世界，作随时防身救急之用的一个药方。

这个防身药方只有三味药：

第一味药叫做“问题丹”。
第二味药叫做“兴趣散”。
第三味药叫做“信心汤”。

第一味药，“问题丹”，就是说：每个人离开学校，总得带一两个麻烦而有趣味的问题在身边作伴，这是你们入世的第一要紧的救命宝丹。

问题是一切知识学问的来源，活的学问、活的知识，都是为了解答实际上的困难，或理论上的困难而得来的。年轻入世的时候，总得有一个两个不大容易解决的问题在脑子里，时时向你挑战，时时笑你不能对付他，不能奈何他，时时引诱你去想他。

只要你有问题跟着你，你就不会懒惰了，你就会继续有智识上的长进了。

学堂里的书，你带不走；仪器，你带不走；先生，他们不能跟你去，但是问题可以跟你走到天边！有了问题，没有书，你自会省吃省穿去买书；没有仪器，你自会卖田卖地去买仪器！没有好先生，你自会去找好师友；没有资料，你自会上天下地去找资料。

各位青年朋友，你今天离开学校，夹袋里准备了几个问题跟着你走?

第二味药，叫做“兴趣散”，这就是说：每个人进入社会，总得多发展一点专门职业以外的兴趣——“业余”的兴趣。

你们多数是学工程的，当然不愁找不到吃饭的职业，但四年前你们选择的专门职业，真是你们自己的自由志愿吗？你们现在还感觉你们手里的文凭真可以代表你们每个人终身的志愿，终身的兴趣吗?——换句话说，你们今天不懊悔吗？明年今天还不会懊悔吗?

你们在这四年里，没有发现什么新的、业余的兴趣吗？在这四年里，没有发现自己在本行以外的才能吗?

总而言之，一个人应该有他的职业，又应该有他的非职业的玩意儿。不是为吃饭而是心里喜欢做的，用闲暇时间做的，——这种非职业的玩意儿，可以使他的生活更有趣、更快乐、更有意思。有时候，一个人的业余活动也许比他的职业还更重要。

英国十九世纪的两个哲学家，一个是弥尔（J.S.Mill），他的职业是东印度公司的秘书，他的业余工作使他在哲学上、经济学上、政治思想史上，都有很大的贡献。一个是斯宾塞（Herbert Spencer），他是一个测量工程师，他的业余工作使他成为一个很有势力的思想家。

英国的大政治家邱吉尔，政治是他的终身职业，但他的业余兴趣很多，他在文学、历史两方面都有大成就；他用余力作油画，成绩也很好。

今天到自由中国的贵宾，美国大总统艾森豪先生，他的终身职业是军事，人都知道他最爱打高尔夫球，但我们知道他的油画也很有功夫。

各位青年朋友，你们的专门职业是不用愁的了，你们的业余兴趣是什么？你们能做的、爱做的业余活动是什么？

第三味药，我叫他做“信心汤”，这就是说：你总得有一点信心。

我们生存在这个年头，看见的、听见的，往往都是可以叫我们悲观、失望的—— 有时候竟可以叫我们伤心，叫我们发疯。

这个时代，正是我们要培养我们的信心的时候，没有信心，我们真要发狂自杀了。

我们的信心只有一句话：“努力不会白费”，没有一点努力是没有结果的。

对你们学工程的青年人，我还用多举例来说明这种信心吗？工程师的人生哲学当然建筑在“努力不白费”的定律的基石之上。

我只举这短短几十年里大家都知道的两个例子：

一个是亨利·福特（Henry Ford），这个人没有受过大学教育，他小时半工半读，只读了几年书，十六岁就在一小机器店里作工，每周工钱两块半美金，晚上还得去帮别家做夜工。

五十七年前（1903）他三十九岁，他创立Ford Motor Co.（福特汽车公司），原定资本十万美元，只招得两万八千元。

五年之后（1908），他造成了他的最出名的Model T 汽车，用全力制造这一种车子。

1913年—— 我已在大学三年级了，福特先生创立他的第一副“装配线”（Assembly Line）。

1914年—— 四十六年前—— 他就能够完全用“装配线”的原理来制造他的汽车了。同时（1914）他宣布他的汽车工人每天只工作八点钟，比别处工人少一点钟—— 而每天最低工钱五元美金，比别人多一倍。

他的汽车开始是九百五十元一部，他逐年减低卖价，从九百五十元直减到三百六十元—— 第一次世界大战之后，减到二百九十元一部。

他的公司，在创办时（1903）只有两万八千元的资本—— 到二十三年之后（1926）已值得十亿美金了！已成了全世界最大的汽车公司了。1915年，他造了一百万部汽车，1928年，他造了一千五百万部车。

他的“装配线”的原则在二十年里造成了全世界的“工业新革命”。

福特的汽车在五十年中征服全世界的历史还不能叫我们发生“努力不白费”的信心吗?

第二个例子是航空工程与航空工业的历史。

也是五十七年前—— 1903年12月17，正是我十二整岁的生日，—— 那一天，在北加罗林那州的海边Kitty Hawk（基帝霍克）沙滩上，两个修理脚踏车的匠人，兄弟两人，用他们自己制造的一只飞机，在沙滩上试起飞。弟弟叫Orville Wright，他飞起了十二秒钟。哥哥叫Wilbur Wright，他飞起了五十九秒钟。

那是人类制造飞机飞在空中的第一次成功，—— 现在那一天（12月17日） 是全美国庆祝的“航空日”—— 但当时并没有人注意到那两个弟兄的试验，但这两个没有受过大学教育的脚踏车修理匠人，他们并不失望，他们继续试飞，继续改良他们的飞机，一直到四年半之后（1908年5月），才有重要的报纸来报导那两个人的试飞，那时候，他们已能在空中飞三十八分钟了！

这四十年中，航空工程的大发展，航空工业的大发展，这是你们学工程的人都知道的，航空工业在最近三十年里已成了世界最大工业的一种。

我第一次看见飞机是在1912年。我第一次坐飞机是在1930年（30年前）。我第一次飞过太平洋是在二十三年前（1937）；第一次飞过大西洋是在十五年前（1945）。当我第一次飞渡太平洋的时候，从香港到旧金山总共费了七天！去年我第一次坐 Jet 机，从旧金山到纽约，五个半钟点飞了三千英里！下月初，我又得飞过太平洋，当天中午起飞，当天晚上就到美国西岸了！

五十七年前，Kitty Hawk 沙滩上两个脚踏车修理匠人自造的一个飞机居然在空中飞起了十二秒钟，那十二秒钟的飞行就给人类打开了一个新的时代，—— 打开了人类的航空时代。

这不够叫我们深信“努力不会白费”的人生观吗?

古人说：“信心可以移山”（Faith moves mountains），又说：“功不唐捐”（唐是空的意思），又说：“只要功夫深，生铁磨成绣花针。”

青年的朋友，你们有这种信心没有?

注18 1960 年6 月18 日在台南成功大学毕业典礼上的演讲，原载同年6 月19 日台北《中央日报》。

北大哲学系毕业纪念赠言 注19

一个大学里，哲学系应该是最不时髦的一系，人数应该最少。但北大的哲学系向来有不少的学生，这是我常常诧异的事。我常常想，这许多哲学学生，毕业之后，应该做些什么事？能够做些什么事？

现在你们都要毕业了。你们自然也都在想，“我们应该做些什么？我们能够做些什么？”

依我的愚见，一个哲学系的目的应该不是教你们死读哲学书，也不是教你们接受某派某人的哲学。

禅宗有个和尚曾说，“达摩东来，只是要寻一个不受人惑的人。”我想借用这句话来说：“哲学教授的目的也只是要造出几个不受人惑的人。”

你们应该做些什么？你们应该努力做个不受人惑的人。

你们能够做个不受人惑的人吗？这个全凭自己的努力。

如果你们不敢十分自信，我这里有一件小小法宝，送给你们带去做一件防身工具。这件小法宝只是四个字：“拿证据来！”

这里还有一只小小锦囊，装着这件小法宝的用法：“没有证据，只可悬而不断；证据不够，只可假设，不可武断；必须等到证实之后，方才可以算做定论。”

必须自己能够不受人惑，方才可以希望指引别人不受人惑。

朋友们，大家珍重！

二十，五，五 胡适

注19 收入《胡适遗稿及秘藏书信》第12 册，黄山书社1994 年版。

一个最低限度的国学书目 注20

序言

这个书目是我答应清华学校胡君敦元等四个人拟的。他们都是将要往外国留学的少年，很想在短时期中得着国故学的常识。所以我拟这个书目的时候，并不为国学有根柢的人设想，只为普通青年人想得一点系统的国学知识的人设想。这是我要声明的第一点。

这虽是一个书目，却也是一个法门。这个法门可以叫做“历史的国学研究法”。这四五年来，我不知收到多少青年朋友询问“治国学有何门径”的信。我起初也学着老前辈们的派头，劝人从“小学”入手，劝人先通音韵训诂。我近来忏悔了！那种话是为专家说的，不是为初学人说的；是学者装门面的话，不是教育家引人入胜的法子。音韵训诂之学自身还不曾整理出个头绪系统来，如何可作初学人的入手功夫？十几年的经验使我不能不承认音韵训诂之学只可以作“学者”的工具，而不是“初学”的门径。老实说来，国学在今日还没有门径可说；那些国学有成绩的人大都是下死工夫笨干出来的。死工夫固是重要，但究竟不是初学的门径。对初学人说法，须先引起他的真兴趣，他然后肯下死工夫。在这个没有门径的时候，我曾想出一个下手方法来：就是用历史的线索做我们的天然系统，用这个天然继续演进的顺序做我们治国学的历程。这个书目便是依着这个观念做的。这个书目的顺序便是下手的法门。这是我要声明的第二点。

这个书目不单是为私人用的，还可以供一切中小学校图书馆及地方公共图书馆之用。所以每部书之下，如有最易得的版本，皆为注出。

（一）工具之部

《书目举要》（周贞亮，李之鼎）南城宜秋馆本。这是书目的书目。

《书目答问》（张之洞）刻本甚多，近上海朝记书庄有石印“增辑本”最易得。

《四库全书总目提要》，附存目录，广东图书馆刻本，又点石斋石印本最方便。

《汇刻书目》（顾修）顾氏原本已不适用，当用朱氏增订本，或上海、北京书店翻印本，北京有益堂翻本最廉。

《续汇刻书目》（罗振玉）双鱼堂刻本。

《史姓韵编》（汪辉祖）刻本稍贵，石印本有两种。此为《廿四史》的人名索引，最不可少。

《中国人名大辞典》（商务印书馆）

《历代名人年谱》（吴荣光）北京晋华书局新印本。

《世界大事年表》（傅运森）商务印书馆。

《历代地理韵编》《清代舆地韵编》（李兆洛）广东图书馆本，又坊刻《李氏五种》本。

《历代纪元编》（六承如）《李氏五种》本。

《经籍纂诂》（阮元等）点石斋石印本可用。读古书者，于寻常字典外，应备此书。

《经传释词》（王引之）通行本。

《佛学大辞典》（丁福保等译编）上海医学书局。

（二）思想史之部

《中国哲学史大纲》上卷（胡适） 商务印书馆。

二十二子：《老子》《庄子》《管子》《列子》《墨子》《荀子》《尸子》《孙子》《孔子集语》《晏子春秋》《吕氏春秋》《贾谊新书》《春秋繁露》《扬子法言》《文子缵义》《黄帝内经》《竹书纪年》《商君书》《韩非子》《淮南子》《文中子》《山海经》浙江公立图书馆（即浙江书局） 刻本。上海有铅印本亦尚可用。汇刻子书，以此部为最佳。

《四书》（《论语》《大学》《中庸》《孟子》） 最好先看白文，或用朱熹集注本。

《墨子间诂》（孙诒让） 原刻本，商务印书馆影印本。

《庄子集释》（郭庆藩） 原刻本，石印本。

《荀子集注》（王先谦） 原刻本，石印本。

《淮南鸿烈集解》（刘文典） 商务印书馆出版。

《春秋繁露义证》（苏舆） 原刻本。

《周礼》通行本。

《论衡》（王充） 通津草堂本（商务印书馆影印）；湖北崇文书局本。

《抱朴子》（葛洪） 平津馆丛书本最佳，亦有单行的；湖北崇文书局本。

《四十二章经》金陵刻经处本。

以下略举佛教书。

《佛遗教经》同上。

《异部宗轮论述记》（窥基） 江西刻经处本。

《大方广佛华严经》（东晋译本） 金陵刻经处。

《妙法莲华经》（鸠摩罗什译） 同上。

《般若纲要》（葛[illegible]），《大般若经》太繁，看此书很够了。扬州藏经院本。

《般若波罗蜜多心经》（玄奘译）

《金刚般若波罗蜜经》（鸠摩罗什译，菩提流支译，真谛译） 以上两书，流通本最多。

《阿弥陀经》（鸠摩罗什译） 此书译本与版本皆极多，金陵刻经处有《阿弥陀经要解》（智旭） 最便。

《大方广圆觉了义经》（即《圆觉经》）（佛陀多罗译） 金陵刻经处白文本最好。

《十二门论》（鸠摩罗什译） 金陵刻经处本。

《中论》（同上） 扬州藏经院本。

以上两种，为三论宗《三论》之二。

《三论玄义》（隋吉藏撰） 金陵刻经处本。

《大乘起信论》（伪书） 此虽是伪书，然影响甚大。版本甚多，金陵刻经处有沙门真界纂注本颇便用。

《大乘起信论考证》（梁启超） 此书绍介日本学者考订佛书真伪的方法，甚有益。商务印书馆将出版。

《小止观》（一名《童蒙止观》，智顗撰） 天台宗之书不易读，此书最便初学。金陵刻经处本。

《相宗八要直解》（智旭直解） 金陵刻经处本。

《因明入正理论疏》（窥基疏） 金陵刻经处本。

《大慈恩寺三藏法师传》（慧立撰） 玄奘为中国佛教史上第一伟大人物，此传为中国传记文学之大名著。常州天宁寺本。

《华严原人论》（宗密撰） 有正书局有合解本，价最廉。

《坛经》（法海录） 流通本甚多。

《古尊宿语录》此为禅宗极重要之书，坊间现尚无单行刻本。《大藏经》缩刷本腾字四至六。

《宏明集》（梁僧祐撰） 此书可考见佛教在晋、宋、齐、梁士大夫间的情形。金陵刻经处本。

《韩昌黎集》（韩愈） 坊间流通本甚多。

《李文公集》（李翱） 《三唐人集》本。

《柳河东集》（柳宗元） 通行本。

《宋元学案》（黄宗羲，全祖望等） 冯云濠刻本，何绍基刻本，光绪五年长沙重刊本。坊间石印本不佳。

《明儒学案》 （黄宗羲） 莫晋刻本最佳。坊间通行有江西本，不佳。

以上两书，保存原料不少，为宋、明哲学最重要又最方便之书。此下所列，乃是补充这两书之缺陷，或是提出几部不可不备的专家集子。

《直讲李先生集》（李觏） 商务印书馆印本。

《王临川集》（王安石） 通行本。商务印书馆影印本。

《二程全书》（程颢、程颐） 六安涂氏刻本。

《朱子全书》（朱熹） 六安涂氏刻本；商务印书馆影印本。

《朱子年谱》（王懋竑） 广东图书馆本，湖北书局本。此书为研究朱子最不可少之书。

《陆象山全集》（陆九渊） 上海江左书林铅印本很可用。

《陈龙川全集》（陈亮） 通行本。

《叶水心全集》（叶适） 通行本。

《王文成公全书》（王守仁） 浙江图书馆本。

《困知记》（罗钦顺） 嘉庆四年翻明刻本。正谊堂本。

《王心斋先生全集》（王艮） 近年东台袁氏编订排印本最好，上海国学保存会寄售。

《罗文恭公全集》（罗洪先） 雍正间刻本，《四库全书》本与此不同。

《胡子衡齐》（胡直） 此书为明代哲学中一部最有条理又最有精采之书。《豫章丛书》本。

《高子遗书》（高攀龙） 无锡刻本。

《学蔀通辨》（陈建） 正谊堂本。

《正谊堂全书》（张伯行编） 这部丛书搜集程朱一系的书最多，欲研究“正统派”的哲学的，应备一部。全书六百七十余卷，价约三十元。初刻本已不可得，现行者为同治间初刻本。

《清代学术概论》（梁启超） 商务印书馆。

《日知录》（顾炎武） 用黄汝成《集释》本。通行本。

《明夷待访录》 （黄宗羲） 单行本。扫叶山房《梨洲遗著汇刊》本。

《张子正蒙注》（王夫之） 《船山遗书》本。

《思问录内外篇》（王夫之） 同上。

《俟解》一卷，《噩梦》一卷（王夫之） 同上。

《颜李遗书》（颜元，李塨） 《畿辅丛书》本可用。北京四存学会增补全书本。

《费氏遗书》（费密） 成都唐氏刻本。（北京大学出版部寄售）

《孟子字义疏证》 （戴震） 《戴氏遗书》 本。国学保存会有铅印本，但已卖缺了。

《章氏遗书》（章学诚） 浙江图书馆排印本，上海刘翰怡新刻全书本。

《章实斋年谱》（胡适） 商务印书馆出版。

《崔东壁遗书》（崔述） 道光四年陈履和刻本；《畿辅丛书》本只有《考信录》，亦可够用了。全书现由亚东图书馆重印，不久可出版。

《汉学商兑》（方东树） 此书无甚价值，但可考见当日汉宋学之争。单行本，朱氏《槐庐丛书》本。

《汉学师承记》（江藩） 通行本，附《宋学师承记》。

《新学伪经考》（康有为） 光绪辛卯初印本；新刻本只增一序。

《史记探源》（崔适） 初刻本；北京大学出版部排印本。

《章氏丛书》（章炳麟） 康宝忠等排印本；浙江图书馆刻本。

（三）文学史之部

《诗经集传》（朱熹） 通行本。

《诗经通论》（姚际恒） 闻商务印书馆将重印。

《诗本谊》（龚橙） 浙江图书馆《半广丛书》本。

《诗经原始》（方玉润） 闻商务印书馆不久将有重印本。

《诗毛氏传疏》（陈奂） 《清经解续编》卷七百七十八以下。

《檀弓》，《礼记》第二篇。

《春秋左氏传》通行本。

《战国策》商务印书馆有铅印补注本。

《楚辞集注》，附《辨证后语》（朱熹） 通行本；扫叶山房有石印本。

《全上古三代秦汉三国六朝文》（严可均编） 广雅书局本。此书搜集最富，远胜于张溥的《汉魏六朝百三家集》。

《全汉三国晋南北朝诗》（丁福保编） 上海医学书局出版。

《古文苑》（章樵注） 江苏书局本。

《续古文苑》（孙星衍编） 江苏书局本。

《文选》（萧统编） 上海会文堂有石印胡刻李善注本最方便。

《文心雕龙》（刘勰） 原刻本；通行本。

《乐府诗集》（郭茂倩编） 湖北书局刻本。

《唐文粹》（姚铉编） 江苏书局本。

《唐文粹补遗》（郭麟编） 同上。

《全唐诗》（康熙朝编） 扬州原刻本，广州本，石印本，五代词亦在此中。

《宋文鉴》（吕祖谦编） 江苏书局本。

《南宋文范》（庄仲方编） 同上。

《南宋文录》（董兆熊编） 同上。

《宋诗钞》（吕留良、吴之振等编） 商务印书馆本。

《宋诗钞补》（管庭芬等编） 商务印书馆本。

《宋六十家词》（毛晋编） 汲古阁本，广州刊本，上海博古斋石印本。

《四印斋王氏所刻宋元人词》（王鹏运编刻） 原刻本，板存北京南阳山房。

《彊邨所刻词》（朱祖谋编刻） 原刻本。王、朱两位刻的词集都很精，这是近人对于文学史料上的大贡献。

《太平乐府》（杨朝英编） 《四部丛刊》本。

《阳春白雪》（杨朝英编） 南陵徐氏《随庵丛书》本。

以上两种为金元人曲子的选本。

《董解元弦索西厢》（董解元） 刘世珩、暖红室汇刻传奇本。

《元曲选一百种》（臧晋叔编） 商务印书馆有影印本。

《金文最》（张金吾编） 江苏书局本。

《元文类》（苏天爵编） 同上。

《宋元戏曲史》（王国维） 商务印书馆本。

《京本通俗小说》这是七种南宋的话本小说，上海蟫隐庐《烟画东堂小品》本。

《宣和遗事》《士礼居丛书》本；商务印书馆有排印本。

《五代史平话》残本 董康刻本。

《明文在》（薛熙编） 江苏书局本。

《列朝诗集》（钱谦益编） 国学保存会排印本。

《明诗综》（朱彝尊编） 原刻本。

《六十种曲》（毛晋编刻） 汲古阁本。此书善本已不易得。

《盛明杂剧》（沈泰编） 董康刻本。

《暖红室汇刻传奇》（刘世珩编刻） 原刻本。

《笠翁十二种曲》（李渔） 原刻巾箱本。

《九种曲》（蒋士铨） 原刻本。

《桃花扇》（孔尚任） 通行本。

《长生殿》（洪昇） 通行本。

清代戏曲多不胜举；故举李、蒋两集，孔、洪两种历史戏，作几个例而已。

《曲苑》上海古书流通处编印本。此书汇集关于戏曲的书十四种，中如焦循《剧说》，如梁辰鱼《江东白苎》，皆不易得。石印本价亦廉，故存之。

《缀白裘》这是一部传奇选本，虽多是零篇，但明末清初的戏曲名著都有代表的部分存在此中。在戏曲总集中，这也是一部重要书了。通行本。

《曲录》（王国维） 《晨风阁丛书》本。

《湖海文传》（王昶编） 所选都是清朝极盛时代的文章，最可代表清朝“学者的文人”的文学。原刻本。

《湖海诗传》（王昶编） 原刻本。

《鲒埼亭集》（全祖望） 借树山房本。

《惜抱轩文集》（姚鼐） 通行本。

《大云山房文稿》（恽敬） 四川刻本，南昌刻本。

《文史通义》（章学诚） 贵阳刻本，浙江局本，铅印本。

《龚定盦全集》（龚自珍） 万本书堂刻本。国学扶轮社本。

《曾文正公文集》（曾国藩） 《曾文正全集》本。

清代古文专集，不易选择；我经过很久的考虑，选出全、姚、恽、章、龚、曾六家来作例。

《吴梅村诗》（吴伟业） 《梅村家藏稿》（董康刻本，商务印书馆影印本） 本，无注；此外有靳荣藩《吴诗集览》本，有吴翌凤《梅村诗集笺注》本。

《瓯北诗钞》（赵翼） 《瓯北全集》本，单行本。

《两当轩诗钞》（黄景仁） 光绪二年重刻本。

《巢经巢诗钞》（郑珍） 贵州刻本；北京有翻刻本，颇有误字。

《秋蟪吟馆诗钞》（金和） 铅印全本；家刻本略有删减。

《人境庐诗钞》（黄遵宪） 日本铅印本。

清代诗也很难选择。我选梅村代表初期，瓯北与仲则代表乾隆一朝；郑子尹与金亚匏代表道、咸、同三期；黄公度代表末年的过渡时期。

明、清两朝小说：

《水浒传》亚东图书馆三版本。

《西游记》（吴承恩） 亚东图书馆再版本。

《三国志》亚东图书馆本。

《儒林外史》（吴敬梓） 亚东图书馆四版本。

《红楼梦》（曹霑） 亚东图书馆三版本。

《水浒后传》（陈忱，自署古宋遗民） 此书借宋徽、钦二帝事来写明末遗民的感慨，是一部极有意义的小说。亚东图书馆《水浒续集》本。

《镜花缘》（李汝珍） 此书虽有“掉书袋”的毛病，但全篇为女子争平等的待遇，确是一部很难得的书。亚东图书馆本。

以上各种，均有胡适的考证或序，搜集了文学史的材料不少。

《今古奇观》通行本。可代表明代的短篇。

《三侠五义》此书后经俞樾修改，改名《七侠五义》。此书可代表北方的义侠小说。旧刻本《七侠五义》流通本较多。亚东图书馆不久将有重印本。

《儿女英雄传》（文康） 蜚英馆石印本最佳；流通本甚多。

《九命奇冤》（吴沃尧） 广智书局铅印本。

《恨海》（吴沃尧） 通行本甚多。

《老残游记》（刘鹗） 商务印书馆铅印本。

以上略举十三种，代表四五百年的小说。

《五十年来的中国文学》（胡适） 本书卷二。

（跋） 文学史一部，注重总集：无总集的时代，或总集不能包括的文人，始举别集。因为文集太多，不易收买，尤不易遍览，故为初学人及小图书馆计，皆宜先从总集下手。

注20 原载1923 年2 月25 日《东方杂志》第20 卷第4 号。



△　胡适晚年于美国纽约寓所。

思想的方法 注21

一个人的思想，差不多是防身的武器，可以批评什么主义，可以避免一切纷扰。我们人总以为思想只有智识阶级才有，可是这是不尽然的；有的时候，思想不但普通人没有，就是学者也没有。普通人每天做事、吃饭、洗脸、漱口……都是照着习惯做去，没有思想的必要，所以不能称为有思想；就是关着窗子，闭着门户，一阵子的胡思乱想，也绝对不是思想的本义。原来思想是有条理、有系统、有方法的。

我们遇着日常习惯的事，总是马马虎虎的过去；及至有一个异于平常的困难发生，才用思想去考虑和解决。譬如学生每天从宿舍到课堂，必须经过三叉路和电车站，再走过二行绿荫荫的柳树，和四层楼的红房子，然后才至课堂。这在每天来往的学生，是极平常而不注意的事；但要是一个新考进来的学生，当他到了三叉路口的辰光，一定有一个问题发生：就是在这三条路中，究竟打哪一条路走能到目的地？那个时候，要解决这个困难，思想便发生了。

要管理我们的思想，照心理学上讲，须要用五种步骤：

一、困难的发生 人必遇有歧路的环境或疑难问题的时候，才有思想发生。倘无困难，决不会发生思想。

二、指定困难的所在 有的困难是很容易解决的，那就没有讨论和指定困难的所在的必要。要是像医生的看病，那就有关人命了。我们遇着一个人生病的时光，往往自己说不出病之所在；及至请了医生来，他诊了脉搏，验了小便，就完了事；后来吃了几瓶药水，就能够恢复原状。他所以能够解决困难，和我们所以不能解决困难的不同点，就在能否指定和认清困难之所在罢了。

三、假设解决困难的方法 这就是所谓出主意了。像三叉路口的困难者，他有了主意，必定向电车站杨柳树那边跑。这种假说的由来，多赖平日的知识与经验。语云：“养兵千日，用在一朝。”我们求学亦复如此。这一步实是最重要的一步。要是在没有思想的人，他在脑袋中，东也找不到，西也找不到，虽是他在平常，能够把书本子倒背出来；可是没有观察的经验，和考虑的能力，一辈子的胡思乱想，终是不能解决困难的啊。

但是也有人，因为学识太足了，经验太富了，到困难来临的时候，脑海中同时生了许多不同的解决方法；有的时候，把对的主意，给个人的感情和嗜好压了下去，把不对的主意，反而实行了。及后铸成大错，追悔莫及。所以思想多了，一定还要用精密谨慎的方法，去选定一个最好的主意。

四、判断和选定假设之结果 假若我脑海中有了三种主意：第一主意的结果是A、B、C、D，第二主意的结果是E、F、G，第三主意的结果是H、I；那个时候，就要考虑他三个结果的价值和利害；然后把其中最容易而准确的结果设法证明。

还有我们做事，往往用主观的态度，而不用客观的态度；这就是我们常说的“某人说话，不负责任”的解释了。

此次五卅惨案，也有许多激烈的青年，主张和英国宣战，他们没有想到战争时，和战争后，政治上、商业上、交通上、经济上、军事上的一切设备和结果。他们只知唱高调，不负责任的胡闹，只被成见和一时感情的冲动所驱使，没有想到某种条件有某种结果，和某种结果有没有解决某种条件的可能。

五、证实结果 既已择定一个解决困难的方法，再要实地试验，看他实效的如何以定是非与价值。遇有事实不易在自然界发生的，则用人力造成某种条件以试验之。例如欲知水是否为氢氧二元素所构成，此事在自然界不易发生，于是以人力合二原质于一处，加以热力，考

察是否能成水。更以水分析之，看能否成氢氧二元素，即从效果上来证实水的成分。

从前我的父亲有一次到满洲去勘界。一天到了一个大森林，走了多天，竟迷了路；那个时候干粮也吃完了，马也疲乏了，在无可如何的时光，他爬上山顶，登高一望，只见翠绿的树叶，弥漫连续，他用来福枪放起来，再把枯树焦叶烧起来，可是等了半天，连救援人的影踪也找不到。他便着急起来了，隔一回儿，他想起从前古书里有一句话，叫做“水必出山”。他便选定了这个方法，找到了河，遵了河道，走了一日夜，竟达到了目的地。

又有一例。禅宗中有一位烧饭的，去问他的大法师道：“佛法是什么？”那大法师算了半天，才回答道：“上海的棉花，二个铜子一斤。”烧饭的便说道：“我问你的是佛法，你答我的是棉花，这真是牛头不对马面了。”隔了三年，他到了杭州的灵隐寺去做烧饭，他又乘便问那个主持的和尚道：“佛法是什么？”那主持和尚道：“杭州的棉花，也是二个铜子一斤。”他更莫名其妙；于是他便跑到普陀山、峨眉山……途中饱尝了饥渴盗匪之苦，问了许多和尚法师，竟没有得到一个圆满的解决。有一天，他到了一个破庙房，碰到一个老年的女丐，口中咿唔的在自语着，他在不知不解间，听得一句不相干的话，忽然间竟觉悟了世界上怎样的困难，他也就明白了“佛法是什么”。他在几十年中所怀的闷葫芦，一旦竟明白了，不是偶然的。这就是孟子所说“资之深，则取之左右逢其源”，只要把自己的思想运用，把自己的脑筋锻炼，那么，什么东西都可以迎刃而解了！

在宋朝有一个和尚，名叫法贤，人家称他做五祖大师，他最喜欢讲笑话。他讲：从前有一个贼少爷，问贼老爷道：“我的年纪也大了，也不能天天玩耍了，爹爹也可以教我一点立身之道吗？”那贼老爷并不回答他，到了晚上，导他到一座高大的屋宇，进了门，便把自己身边的钥匙，开了一个很大的衣橱，让他的儿子进去，待到贼少爷跨进衣橱，贼老爷把橱门啪的关上，并且锁着；自己连喊“捉贼，捉贼”的逃

了。那时候，贼少爷在衣橱里是急极了，他想，“我的爹爹叫我来偷东西，那么他为什么把我锁在里边，岂不是叫他们活剥剥的把我捉住，送我到牢狱里去，尝铁窗风味吗？”可是他既而一想，“怎么样我可以出去？”便用嘴作老鼠咬衣服的声音，孜孜的一阵乱叫，居然有人给他开门了，他便乘着这个机会，把开门的人打倒，把蜡烛吹灭，等到仆人们来追赶他，他早已一溜烟的跑回家了。他看见父亲之后，第一声便问道：“你为什么把我关在橱里呢？”那贼老爷道：“我先要问你，你是怎么样出来的？”他便把实情一五一十的讲给贼老爷听，他听了之后，眉开眼笑的说道：“你也干得了！”要是这位贼少爷，在困难发生的时候，不用思想，他早已大声的喊道“爹爹啊！不要关门啊”了。

我们读书不当死读，要讲合用；在书本之外，尤其要锻炼脑力，运用思想，和我的父亲，禅宗中的烧饭者和贼少爷一般无二。他们是能用有条理有系统有方法的思想，去解决他们的困难的。

我记得前几天有一个日本新闻记者问我：“现在中国青年的思想是什么？”我便很爽快的答道：“中国的青年，是没有思想的。”这一句话，我觉得有一点武断，并且很对不起我国的青年，可是我也有不得已的苦衷。当我在北京大学教论理学的时光，我出了三个问题：

（一） 照你自己经验上讲，有何可称为思想的事实?

（二） 在福尔摩斯的侦探案中，用科学方法分析出来有何可称为思想的事实?

（三） 在科学发明史上，有何可称为思想的事实?

到了后来，第二第三都能回答得很对，第一问题简直回答的不满十分之二，而他们所回答的，完全是答非所问。这便因为他们平时不注意于运用思想的缘故。

注21 1925 年10 月28 日在光华大学的演讲，原载1926 年1 月5 日《学生杂志》第13 卷第1 期。

PART 4

留学日记

打牌 注22

七月一日（星六）

天骤热。初购希腊文法读之。读《马太福音》五章至七章。读班洋（Bunyan）之《天路历程》（*The Pilgrim's Progress*）。

七月二日（星期）

读《马太福音》八章至九章。作书寄李辛白。天热不能作事，打牌消遣。

七月三日（星一）

有休宁人金雨农者，留学威斯康星大学（Wisconsin University）电科，已毕业，今日旅行过此，偶于餐馆中遇之，因与偕访仲藩。十二时送之登车。

今日天气百一十度。打牌。

七月四日（星二）

读Plato's *Apology of Socrates*。

今日为美国独立纪念日，夜八时至湖上观此间庆祝会。士女来游者无算，公园中百戏俱陈，小儿女燃花爆为乐。既而焰火作矣，五光十色，备极精巧。九时半始归。

七月五日（星三）

往暑期学校注册。下午打牌。

七月六日 （ 星四 ）

暑期学校第一日，化学（八时至一时） 。打牌。

七月七日（星五）

上课。打牌。

七月八日（星六 ）

无事。打牌。天稍稍凉矣。

七月九日（星期）

读《马太福音》。

七月十日（星一）

上课。化学实验。左手拇指受玻璃管刺伤，流血甚多。

注22 收入《胡适留学日记》卷一，此标题为编者所加。

我之自省 注23

一月廿五日

余近来读书多所涉猎而不专精，泛滥无方而无所专注，所得皆皮毛也，可以入世而不足以用世，可以欺人而无以益人，可以自欺而非所以自修也。后此宜痛改之。

注23 收入《胡适留学日记》卷三。



△　胡适《室中读书图》，1914 年于康奈尔大学。

壁上格言 注24

一月廿八日

余壁有格言云：

" If you can ' t say it out loud ， keep your mouth shut ." （如果不敢高声言之，则不如闭口勿言也。）

此不知何人之言，予于书肆中见此帖，有所感触，携归，悬壁上，二年余矣。此与孔子“知之为知之，不知为不知，是知也”同意。不敢高声言之者，以其无真知灼见也。余年来演说论学，都奉此言为圭臬，虽有时或不能做到，然终未敢妄言无当，尤不敢大言不惭，则此一语之效也。

注24 收入《胡适留学日记》卷三。

第一次访女生宿舍 注25

六月八日

吾之去妇人之社会也，为日久矣。吾母为妇人中之豪杰，二十二岁而寡，为后母。吾三兄皆长矣，吾母以一人撑拒艰难，其困苦有非笔墨所能尽者。而吾母治家有法，内外交称为贤母。

吾母虽爱余，而督责綦严，有过失未尝宽假。每日黎明，吾母即令起坐，每为余道吾父行实，勉以毋忝所生。吾少时稍有所异于群儿，未尝非吾母所赐也。吾诸姊中惟大姊最贤而多才，吾母时谘询以家事。大姊亦爱余。丁未，余归省，往见大姊，每谈辄至夜分。吾外祖母亦极爱余。吾母两妹皆敏而能，视余如子。余少时不与诸儿伍，师友中惟四叔介如公、禹臣兄、近仁叔切磋指导之功为最，此外则惟上所述诸妇人（吾母，吾外祖母，诸姨，大姊） 陶冶之功耳。

吾久处妇人社会，故十三岁出门乃怯恇如妇人女子，见人辄面红耳赤，一揖而外不敢出一言，有问则答一二言而已。吾入澄衷学堂以后，始稍稍得朋友之乐。居澄衷之第二年，已敢结会演说，是为投身社会之始。及入中国公学，同学多老成人，来自川、陕、粤、桂诸省，其经历思想都已成熟，余于世故人情所有经验皆得于是，前此少时所受妇人之影响，至是脱除几尽。盖余甲辰去家，至今年甲寅，十年之中，未尝与贤妇人交际。即在此邦，所识亦多中年以上之妇人，吾但以长者目之耳，于青年女子之社会，乃几裹足不敢入焉。其结果遂令余成一社会中人，深于世故，思想颇锐，而未尝不用权术，天真未全漓，而无高尚纯洁之思想，亦无灵敏之感情。吾十年之进境，盖全偏于智识（Intellect）一方面，而于感情（Emotions）一方面几全行忘却，清夜自思，几成一冷血之世故中人，其不为全用权数之奸雄者，幸也，然而危矣！念悬崖勒马，犹未为晚，拟今后当注重

吾感情一方面之发达。吾在此邦，处男女共同教育之校，宜利用此时机，与有教育之女子交际，得其陶冶之益，减吾孤冷之性，庶吾未全漓之天真，犹有古井作波之一日。吾自顾但有机警之才，而无温和之气，更无论温柔儿女之情矣。此实一大病，不可不药。吾其求和缓于此邦之青年有教育之女子乎！

吾在此四年，所识大学女生无算，而终不往访之。吾四年未尝入Sage College（女子宿舍）访女友，时以自夸，至今思之，但足以自悔耳。今夜始往访一女子，拟来年常为之。记此以叙所怀，初非以自文饰也。

吾前和叔永诗云："何必麻姑为搔背，应有洪厓笑拍肩"，犹是自夸之意。盖吾虽不深交女子，而同学中交游极广，故颇沾沾自喜也，附志于此，亦以自嘲也。

朋友中如南非J . C . Faure，如郑莱君，皆曾以此相劝。梅觐庄月前致书，亦言女子陶冶之势力。余答觐庄书，尚戏之，规以莫堕情障。觐庄以为庄语，颇以为忤。今觐庄将东来，当以此记示之，不知觐庄其谓之何?

注25 收入《胡适留学日记》卷四。

思家 注26

六月九日

吾日来归思时萦怀绪，以日日看人归去，遂惹吾思家之怀耳。

吾去家十年余矣。丁未一归，亦仅作三月之留。庚戌去国，亦未能归别吾母，耿耿至今。

辛亥以来，家中百事不如意，大哥汉店被北兵所毁，只身脱去。二哥亦百不得志，奔走四方。两兄皆有家累甚重，而英皆苦贫。吾诸侄皆颖悟可造，以贫故，不能得完全之教育，可惜也。

余偶一念之，辄自恨吾何苦远去宗国？吾对于诸兄即不能相助，此诸儿皆他日人才，吾有教育之之责，何可旁贷也！且吾母所生仅余一人（吾诸兄诸姊皆前母所出），十年倚闾之怀，何忍恝然置之？吾母虽屡书嘱安心向学，勿以家事分心，然此是吾母爱子之心，为人子者何可遂忍心害理，久留国外，置慈母于不顾耶？

以上诸念，日来往来胸中。春深矣，故园桃李，一一入梦。王仲宣曰："虽信美而非吾土兮，曾何足以少留？情眷眷而怀归兮，孰忧思之可任？"吾忧何可任耶？

注26 收入《胡适留学日记》卷四 。

戒纸烟 注27

七月十八日

吾年来志力之薄弱极矣，即戒纸烟一事，屡戒屡复为之，真是懦夫无志之为！吾去国以来，虽滴酒不入口，然纸烟之恶影响仍不少。赫氏之书曰：

> " I am absolutely determined to transmit undiminished to my posterity this heritage which is mine ." （Before Dawn， Act I . p .52）

记此为座右之铭。自今日始，决不再吸纸烟或烟斗之类。今日之言，墨在纸上，不可漫灭，吾不得自欺。

注27 收入《胡适留学日记》卷五 。

自课 注28

二月十八日

曾子曰："士不可以不弘毅：任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？"此何等气象，何等魄力！

任重道远，不可不早为之计：第一，须有健全之身体；第二，须有不挠不屈之精神；第三，须有博大高深之学问。日月逝矣，三者一无所成，何以对日月？何以对吾身？

吾近来省察工夫全在消极一方面，未有积极工夫。今为积极之进行次序曰：

第一，卫生：

每日七时起。

每夜十一时必就寝。

晨起作体操半时。

第二，进德：

表里一致—— 不自欺。

言行一致—— 不欺人。

对己与接物一致—— 恕。

今昔一致—— 恒。

第三，勤学：

每日至少读六时之书。

读书以哲学为中坚，而以政治、宗教、文学、科学辅焉。

主客既明，轻重自别。毋反客为主，须擒贼擒王。

读书随手作记。

注28 收入《胡适留学日记》卷九。

PART 5

在路上

归国杂感 注29

我在美国动身的时候，有许多朋友对我道："密斯忒胡，你和中国别了七个足年了，这七年之中，中国已经革了三次的命，朝代也换了几个了。真个是一日千里的进步。你回去时，恐怕要不认得那七年前的老大帝国了。"我笑着对他们说道："列位不用替我担忧。我们中国正恐怕进步太快，我们留学生回去要不认得他了，所以他走上几步，又退回几步。他正在那里回头等我们回去认旧相识呢。"

这话并不是戏言，乃是真话。我每每劝人回国时莫存大希望：希望越大，失望越大。所以我自己回国时，并不曾怀什么大希望。果然船到了横滨，便听得张勋复辟的消息。如今在中国已住了四个月了，所见所闻，果然不出我所料。七年没见面的中国还是七年前的老相识！

到上海的时候，有一天，有一位朋友拉我到大舞台去看戏。我走进去坐了两点钟，出来的时候，对我的朋友说道："这个大舞台真正是中国的一个绝妙的缩本模型。你看这'大舞台'三个字岂不很新？外面的房屋岂不是洋房？里面的座位和戏台上的布景装潢又岂不是西洋新式？但是做戏的人都不过是赵如泉、沈韵秋、万盏灯、何家声、何金寿这些人。没有一个不是二十年前的旧古董！我十三岁到上海的时候，他们已成了老角色了。如今又隔了十三年了，却还是他们在台上撑场面。这十三年造出来的新角色都到哪里去了呢？你再看那台上做的《举鼎观画》。那祖先堂上的布景，岂不很完备？只是那小薛蛟拿了那老头儿的书信，就此跨马加鞭，却忘记了台上布的景是一座祖先堂！又看那出《四进士》。台上布景，明明有了门了，那宋士杰却还要做手势去关那没有的门！上公堂时，还要跨那没有的门槛！你看这二十年前的旧古董，在二十世纪的小舞台上做戏；装上了二十世纪的

新布景，却偏要做那二十年前的旧手脚！这不是一幅绝妙的中国现势图吗？”

我在上海住了十二天，在内地住了一个月，在北京住了两个月，在路上走了二十天，看了两件大进步的事：第一件是“三炮台”的纸烟，居然行到我们徽州去了；第二件是“扑克”牌居然比麻雀牌还要时髦了。“三炮台”纸烟还不算希奇，只有那“扑克”牌何以会这样风行呢？有许多老先生向来学A、B、C、D是很不行的，如今打起“扑克”来，也会说“恩德”“累死”“接客倭彭”！这些怪不好记的名词，何以会这样容易上口呢？他们学这些名词这样容易，何以学正经的A、B、C、D又那样蠢呢？我想这里面很有可以研究的道理。新思想行不到徽州，恐怕是因为新思想没有“三炮台”那样中吃罢？A、B、C、D不容易教，恐怕是因为教的人不得其法罢？

我第一次走过四马路，就看见了三部教“扑克”的书。我心想“扑克”的书已有这许多了，那别种有用的书，自然更不少了，所以我就花了一天的工夫，专去调查上海的出版界。我是学哲学的，自然先寻哲学的书。不料这几年来，中国竟可以算得没有出过一部哲学书。找来找去，找到一部《中国哲学史》，内中王阳明占了四大页，《洪范》倒占了八页！还说了些“孔子既受天之命”“与天地合德”的话。又看见一部《韩非子精华》，删去了《五蠹》和《显学》两篇，竟成了一部“韩非子糟粕”了。文学书内，只有一部王国维的《宋元戏曲史》是很好的。又看见一家书目上有翻译的莎士比亚剧本，找来一看，原来把会话体的戏剧，都改作了《聊斋志异》体的叙事古文！又看见一部《妇女文学史》，内中苏蕙的回文诗足足占了六十页！又看见《饮冰室丛著》内有《墨学微》一书，我是喜欢看看墨家的书的人，自然心中很高兴。不料抽出来一看，原来是任公先生十四年前的旧作，不曾改了一个字！此外只有一部《中国外交史》，可算是一部好书，如今居然到了三版了。这件事还可以使人乐观。此外那些新出版的小说，看来看去，实在找不出一部可看的小说。有人对我说，如今最风行的是一部《新华春梦记》，这也可想见中国小说界的程度了。

总而言之，上海的出版界，—— 中国的出版界—— 这七年来简直没有两三部以上可看的书！不但高等学问的书一部都没有，就是要找一部轮船上火车上消遣的书，也找不出！（后来我寻来寻去，只寻得一部吴稚晖先生的《上下古今谈》，带到芜湖路上去看）！我看了这个怪现状，真可以放声大哭。如今的中国人，肚子饿了，还有些施粥的厂把粥给他们吃。只是那些脑子叫饿的人可真没有东西吃了。难道可以把些《九尾龟》《十尾龟》来充饥吗?

中文书籍既是如此，我又去调查现在市上最通行的英文书籍。看来看去，都是些什么莎士比亚的《威尼斯商人》《麦克白》，阿狄生的《文报选录》，戈德史密斯的《威克斐牧师》，欧文的《见闻杂记》……大概都是些十七世纪十八世纪的书。内中有几部十九世纪的书，也不过是欧文、狄更斯、司各特、麦考来几个人的书，都是和现在欧美的新思潮毫无关系的。怪不得我后来问起一位有名的英文教习，竟连Bernard Shaw 的名字也不曾听见过，不要说Tchekoff和Andreyev 了。我想这都是现在一班教会学堂出身的英文教习的罪过。这些英文教习，只会用他们先生教过的课本。他们的先生又只会用他们先生的先生教过的课本。所以现在中国学堂所用的英文书籍，大概都是教会先生的太老师或太太老师们教过的课本！怪不得和现在的思想潮流绝无关系了。

有人说，思想是一件事，文学又是一件事，学英文的人何必要读与现代新思潮有关系的书呢？这话似乎有理，其实不然。我们中国人学英文，和英国、美国的小孩子学英文，是两样的。我们学西洋文字，不单是要认得几个洋字，会说几句洋话，我们的目的在于输入西洋的学术思想。所以我以为中国学校教授西洋文字，应该用一种“一箭射双雕”的方法，把“思想”和“文字”同时并教。例如教散文，与其用欧文的《见闻杂记》，或阿狄生的《文报选录》，不如用赫胥黎的《进化杂论》。又如教戏曲，与其教莎士比亚的《威尼斯商人》，不如用Bernard Shaw 的*Androcles and the Lion*，或是Galsworthy 的*Strife* 或*Justice*。又如教长篇的文字，与其教麦

考来的《约翰生行述》，不如教弥尔的《群己权界论》。……我写到这里，忽然想起日本东京丸善书店的英文书目。那书目上，凡是英美两国一年前出版的新书，大概都有。我把这书目和商务印书馆与伊文思书馆的书目一比较，我几乎要羞死了。

我回中国所见的怪现状，最普通的是“时间不值钱”。中国人吃了饭没有事做，不是打麻雀，便是打“扑克”。有的人走上茶馆，泡了一碗茶，便是一天了。有的人拿一只鸟儿到处逛逛，也是一天了。更可笑的是朋友去看朋友，一坐下便生了根了，再也不肯走。有事商议，或是有话谈论，倒也罢了。其实并没有可议的事、可说的话。我有一天在一位朋友处有事，忽然来了两位客，是□□[注30]馆的人员。我的朋友走出去会客，我因为事没有完，便在他房里等他。我以为这两位客一定是来商议这□□馆中什么要事的。不料我听得他们开口道：“□□先生，回是打津浦火车来的，还是坐轮船来的？”我的朋友说是坐轮船来的。这两位客接着便说轮船怎样不便，怎样迟缓。又从轮船上谈到铁路上，从铁路上又谈到现在中、交两银行的钞洋跌价。因此又谈到梁任公的财政本领，又谈到梁士诒的行踪去迹……谈了一点多钟，没有谈上一句要紧的话。后来我等的没法了，只好叫听差去请我的朋友。那两位客还不知趣，不肯就走。我不得已，只好跑了，让我的朋友去领教他们的“二梁优劣论”罢！

美国有一位大贤名富兰克林（Benjamin Franklin）的，曾说道：“时间乃是造成生命的东西。”时间不值钱，生命自然也不值钱了。上海那些拣茶叶的女工，一天拣到黑，至多不过得二百铜钱，少的不过得五六十钱！茶叶店的伙计，一天做十六七点钟的工，一个月平均只拿得两三块钱！还有那些工厂的工人，更不用说了。还有那些更下等，更苦痛的工作，更不用说了。人力那样不值钱，所以卫生也不讲究，医药也不讲究。我在北京、上海看那些小店铺里和穷人家里的种种不卫生，真是一种黑暗世界。至于道路的不洁净，瘟疫的流行，更不消说了。最可怪的是无论阿猫、阿狗都可挂牌医病，医死了人，也没有人怨恨，也没有人干涉。人命的不值钱，真可算得到了极端了。

现今的人都说教育可以救种种的弊病。但是依我看来，中国的教育，不但不能救亡，简直可以亡国。我有十几年没到内地去了，这回回去，自然去看看那些学堂。学堂的课程表，看来何尝不完备？体操也有，图画也有，英文也有，那些国文、修身之类，更不用说了。但是学堂的弊病，却正在这课程完备上。例如我们家乡的小学堂，经费自然不充足了，却也要每年花六十块钱去请一个中学堂学生兼教英文唱歌。又花二十块钱买一架风琴。我心想，这六十块一年的英文教习，能教什么英文？教的英文，在我们山里的小地方，又有什么用处？至于那音乐一科，更无道理了。请问那种学堂的音乐，还是可以增进“美感”呢？还是可以增进音乐知识呢？若果然要教音乐，为什么不去村乡里找一个会吹笛子的唱昆腔的人来教？为什么一定要用那实在不中听的二十块钱的风琴呢？那些穷人的子弟学了音乐回家，能买得起一架风琴来练习他所学的音乐知识吗？我真是莫名其妙了。所以我在内地常说：“列位办学堂，尽不必问教育部规程是什么，须先问这块地方上最需要的是什么。譬如我们这里最需要的是农家常识、蚕桑常识、商业常识、卫生常识，列位却把修身教科书去教他们做圣贤！又把二十块钱的风琴去教他们学音乐！又请一位六十块钱一年的教习教他们的英文！列位且自己想想看，这样的教育，造得出怎么样的人才？所以我奉劝列位办学堂，切莫注重课程的完备，须要注意课程的实用。尽不必去巴结视学员，且去巴结那些小百姓。视学员说这个学堂好，是没有用的，须要小百姓都肯把他们的子弟送来上学，那才是教育有成效了。”

以上说的是小学堂。至于那些中学堂的成绩，更可怕了。我遇见一位省立法政学堂的本科学生，谈了一会儿，他忽然问道：“听说东文是和英文差不多的，这话可真吗？”我已经大诧异了。后来他听我说日本人总有些岛国的习气，忽然问道：“原来日本也在海岛上吗？”……这个固然是一个极端的例。但是如今中学堂毕业的人才，高又高不得，低又低不得，竟成了一种无能的游民。这都由于学校里所教的功课，和社会上的需要毫无关涉。所以学校只管多，教育只管兴，社会上的工人、伙计、账房、警察、兵士、农夫……还只是用没有受过教育的

人。社会所需要的是做事的人才，学堂所造成的是不会做事又不肯做事的人才，这种教育不是亡国的教育吗?

我说我的“归国杂感”，提起笔来，便写了三四千字。说的都是些很可以悲观的话，但是我却并不是悲观的人。我以为这二十年来中国并不是完全没有进步，不过惰性太大，向前三步又退回两步，所以到如今还是这个样子。我这回回家寻出了一部叶德辉的《翼教丛编》，读了一遍，才知道这二十年的中国实在已经有了许多大进步。不到二十年前，那些老先生们，如叶德辉、王益吾之流，出了死力去驳康有为，所以这书叫做《翼教丛编》。我们今日也痛骂康有为。但二十年前的中国，骂康有为太新；二十年后的中国，却骂康有为太旧。如今康有为没有皇帝可保了，很可以做一部《翼教续编》来骂陈独秀了。这两部“翼教”的书的不同之处，便是中国二十年来的进步了。

民国七年一月

注29 原载1918 年1 月15 日《新青年》 第4 卷第1 号。

注30 底本如此，后同。——编者注

易卜生主义 注31

一

易卜生最后所作的《我们死人再生时》（*When We Dead Awaken*）一本戏里面有一段话，很可表出易卜生所作文学的根本方法。这本戏的主人翁是一个美术家，费了全副精神，雕成一副像，名为“复活日”。这位美术家自己说他这副雕像的历史道：

> 我那时年纪还轻，不懂得世事。我以为这“复活日”应该是一个极精致、极美的少女像，不带着一毫人世的经验，平空地醒来，自然光明庄严，没有什么过恶可除。……但是我后来那几年，懂得些世事了，才知道这“复活日”不是这样简单的，原来是很复杂的。……我眼里所见的人情世故，都到我理想中来，我不能不把这些现状包括进去。我只好把这像的座子放大了，放宽了。
>
> 我在那座子上雕了一片曲折爆裂的地面。从那地的裂缝里，钻出来无数模糊不分明，人身兽面的男男女女。这都是我在世间亲自见过的男男女女。（二幕）

这是“易卜生主义”的根本方法。那不带一毫人世罪恶的少女像，是指那盲目的理想派的文学。那无数模糊不分明，人身兽面的男男女女，是指写实派的文学。易卜生早年和晚年的著作虽不能全说是写实主义，但我们看他极盛时期的著作，尽可以说，易卜生的文学，易卜生的人生观，只是一个写实主义。1882年，他有一封信给一个朋友，信中说道：

> 我做书的目的，要使读者人人心中都觉得他所读的全是实事。（《尺牍》第一五九号）

人生的大病根在于不肯睁开眼睛来看世间的真实现状。明明是男盗女娼的社会，我们偏说是圣贤礼义之邦；明明是赃官污吏的政治，我们偏要歌功颂德；明明是不可救药的大病，我们偏说一点病都没

有！却不知道：若要病好，须先认有病；若要政治好，须先认现今的政治实在不好；若要改良社会，须先知道现今的社会实在是男盗女娼的社会！易卜生的长处，只在他肯说老实话，只在他能把社会种种腐败龌龊的实在情形写出来叫大家仔细看。他并不是爱说社会的坏处，他只是不得不说。1880年，他对一个朋友说：

> 我无论作什么诗，编什么戏，我的目的只要我自己精神上的舒服清净。因为我们对于社会的罪恶，都脱不了干系的。（《尺牍》第一四八号）

因为我们对于社会的罪恶都脱不了干系，故不得不说老实话。

二

我们且看易卜生写近世的社会，说的是一些什么样的老实话。

第一，先说家庭。

易卜生所写的家庭，是极不堪的。家庭里面，有四种大恶德：一是自私自利；二是倚赖性，奴隶性；三是假道德，装腔做戏；四是懦怯没有胆子。做丈夫的便是自私自利的代表。他要快乐，要安逸，还要体面。所以他要娶一个妻子。正如《娜拉》戏中的郝尔茂，他觉得同他妻子有爱情是很好玩的。他叫他妻子做“小宝贝”“小鸟儿”“小松鼠儿”“我的最亲爱的”等等肉麻名字。他给他妻子一点钱去买糖吃，买粉搽，买好衣服穿。他要他妻子穿得好看，打扮得标致，做妻子的完全是一个奴隶。她丈夫喜欢什么，她也该喜欢什么，她自己是不许有什么选择的。她的责任在于使丈夫欢喜，她自己不用有思想，她丈夫会替她思想。她自己不过是她丈夫的玩意儿，很像叫化子的猴子专替他变把戏引人开心的（所以《娜拉》又名《玩物之家》）。丈夫要妻子守节，妻子却不能要丈夫守节，正如《群鬼》（*Ghosts*）戏里的阿尔文夫人受不过丈夫的气，跑到一个朋友家去；那位朋友是个牧师，很教训了她一顿，说她不守妇道。但是阿尔文夫人的丈夫专在外面偷妇人，甚至淫乱他妻子的婢女；人家都毫不介意，那位牧师朋友

也觉得这是男人常有的事，不足为奇！妻子对丈夫，什么都可以牺牲；丈夫对妻子，是不犯着牺牲什么的。《娜拉》戏内的娜拉因为要救她丈夫的生命，所以冒她父亲的名字，签了借据去借钱。后来事体闹穿了，她丈夫不但不肯替娜拉分担冒名的干系，还要痛骂她带累他自己的名誉。后来和平了结了，没有危险了，她丈夫又装出大度的样子，说不追究她的错处了。他得意扬扬的说道："一个男人赦了他妻子的过犯是很畅快的事！"（《娜拉》三幕）

这种极不堪的情形，何以居然忍耐得住呢？第一，因为人都要顾面子，不得不装腔做势，做假道德遮着面孔。第二，因为大多数的人都是没有胆子的懦夫。因为要顾面子，故不肯闹翻；因为没有胆子，故不敢闹翻。那《娜拉》戏里的娜拉忽然看破家庭是一座做猴子戏的戏台，她自己是台上的猴子。她有胆子，又不肯再装假面子，所以告别了掌班的，跳下了戏台，去干她自己的生活。那《群鬼》戏里的阿尔文夫人没有娜拉的胆子，又要顾面子，所以被她的牧师朋友一劝，就劝回头了，还是回家去尽她的"天职"，守她的"妇道"。她丈夫仍旧做那种淫荡的行为，阿尔文夫人只好牺牲自己的人格，尽力把他羁縻在家。后来生下一个儿子，他母亲恐怕他在家学了他父亲的坏榜样，所以到了七岁便把他送到巴黎去。她一面要哄她丈夫在家，一面要在外边替她丈夫修名誉，一面要骗她儿子说他父亲是怎样一个正人君子。这种情形，过了十九个足年，她丈夫才死。死后，他妻子还要替他装面子，花了许多钱，造了一所孤儿院，作她亡夫的遗爱。孤儿院造成了，把她儿子唤回来参预孤儿院落成的庆典。谁知她儿子从胎里就得了他父亲的花柳病的遗毒，变成一种脑腐症，到家没几天，那孤儿院也被火烧了，她儿子的遗传病发作，脑子坏了，就成了疯人了。这是没有胆子，又要顾面子的结局。这就是腐败家庭的下场！

三

其次，且看易卜生的社会的三种大势力。那三种大势力：一是法律，二是宗教，三是道德。

第一，法律 法律的效能在于除暴去恶，禁民为非。但是法律有好处也有坏处。好处在于法律是无有偏私的；犯了什么法，就该得什么罪。坏处也在于此。法律是死板板的条文，不通人情世故；不知道一样的罪名却有几等几样的居心，有几等几样的境遇情形；同犯一罪的人却有几等几样的知识程度。法律只说某人犯了某法的某某篇某某章某某节，该得某某罪，全不管犯罪的人的知识不同，境遇不同，居心不同。《娜拉》戏里有两件冒名签字的事：一件是一个律师做的，一件是一个不懂法律的妇人做的。那律师犯这罪全由于自私自利，那妇人犯这罪全因为她要救她丈夫的性命。但是法律全不问这些区别。请看这两个“罪人”讨论这个问题：

（律师）郝夫人，你好像不知道你犯了什么罪。我老实对你说，我犯的那桩使我一生声名扫地的事，和你所做的事恰恰相同，一毫也不多，一毫也不少。

（娜拉）你！难道你居然也敢冒险去救你妻子的命吗？

（律师）法律不管人的居心如何。

（娜拉）如此说来，这种法律是笨极了。

（律师）不问他笨不笨，你总要受他的裁判。

（娜拉）我不相信。难道法律不许做女儿的想个法子免得她临死的父亲烦恼吗？难道法律不许做妻子的救她丈夫的命吗？我不大懂得法律，但是我想总该有这种法律承认这些事的。你是一个律师，你难道不知道有这样的法律吗？柯先生，你真是一个不中用的律师了。（《娜拉》一幕）

最可怜的是世上真没有这种入情入理的法律！

第二，宗教 易卜生眼里的宗教久已失了那种可以感化人的能力；久已变成毫无生气的仪节信条，只配口头念得烂熟，却不配使人奋发鼓舞了。《娜拉》戏里说：

（郝尔茂）你难道没有宗教吗？

（娜拉）我不很懂得究竟宗教是什么东西。我只知道我进教时那位牧师告诉我的一些话。他对我说宗教是这个，是那个，是这样，是那样。（三幕）

如今人的宗教，都是如此。你问他信什么教，他就把他的牧师或是他的先生告诉他的话背给你听。他会背耶稣的祈祷文，他会念阿弥陀佛，他会背一部《圣谕广训》。这就是宗教了！

宗教的本意，是为人而作的。正如耶稣说的："礼拜是为人造的，不是人为礼拜造的。"不料后世的宗教处处与人类的天性相反，处处反乎人情。如《群鬼》戏中的牧师，逼着阿尔文夫人回家去受那荡子丈夫的待遇，去受那十九年极不堪的惨痛。那牧师说，宗教不许人求快乐；求快乐便是受了恶魔的魔力了。他说，宗教不许做妻子的批评她丈夫的行为。他说，宗教教人无论如何总要守妇道，总须尽责任。那牧师口口声声所说是"是"的，阿尔文夫人心中总觉得都是"不是"的。后来阿尔文夫人仔细去研究那牧师的宗教，忽然大悟：原来那些教条都是假的，都是"机器造的！"（《群鬼》二幕）

但是这种机器造的宗教何以居然能这样兴旺呢？原来现在的宗教虽没有精神上的价值，却极有物质上的用场。宗教是可以利用的，是可以使人发财得意的。那《群鬼》戏里的木匠，本是一个极下流的酒鬼，卖妻卖女都肯干的。但是他见了那位道学的牧师，立刻就装出宗教家的样子，说宗教家的话，做宗教家的唱歌祈祷，把这位蠢牧师哄得滴溜溜的转（二幕）。那《罗斯马庄》（*Rosmersholm*）戏里面的主人翁罗斯马本是一个牧师，后来他的思想改变了，遂不信教了。他那时想加入本地的自由党，不料党中的领袖却不许罗斯马宣告他脱离教会的事。为什么呢？因为他们党里很少信教的人，故想借罗斯马的名誉来号召那些信教的人家。可见宗教的兴旺，并不是因为宗教真有兴旺的价值，不过是因为宗教有可以利用的好处罢了。

第三，道德 法律、宗教既没有裁制社会的本领，我们且看"道德"可有这种本事。据易卜生看来，社会上所谓"道德"不过是许多陈腐的旧习惯。合于社会习惯的，便是道德；不合于社会习惯的，便是不道德。正如我们中国的老辈人看见少年男女实行自由结婚，便说是"不道德"。为什么呢？因为这事不合于"父母之命，媒妁之言"的社会习惯。但是这班老辈人自己讨许多小老婆，却以为是很平常的事，没有什么

不道德。为什么呢？因为习惯如此。又如中国人死了父母，发出讣书，人人都说“泣血稽颡”“苫块昏迷”。其实他们何尝泣血？又何尝“寝苫枕块”？这种自欺欺人的事，人人都以为是“道德”，人人都不以为羞耻。为什么呢？因为社会的习惯如此，所以不道德的也觉得道德了。

这种不道德的道德，在社会上，造出一种诈伪不自然的伪君子。面子上都是仁义道德，骨子里都是男盗女娼。易卜生最恨这种人。他有一本戏，叫做《社会的栋梁》（*Pillars of Society*）。戏中的主人名叫褒匿，是一个极坏的伪君子；他犯了一桩奸情，却让他兄弟受这恶名，还要诬赖他兄弟偷了钱跑脱了。不但如此，他还雇了一只烂脱底的船送他兄弟出海，指望把他兄弟和一船的人都沉死在海底，可以灭口。

这样一个大奸，面子上却做得十分道德，社会上都尊敬他，称他做“全市第一个公民”“公民的模范”“社会的栋梁”！他谋害他兄弟的那一天，本城的公民，聚了几千人，排起队来，打着旗，奏着军乐，上他的门来表示社会的敬意，高声喊道：“褒匿万岁！社会的栋梁褒匿万岁！”

这就是道德！

四

其次，我们且看易卜生写个人与社会的关系。

易卜生的戏剧中，有一条极显而易见的学说，是说社会与个人互相损害。社会最爱专制，往往用强力摧折个人的个性，压制个人自由独立的精神。等到个人的个性都消灭了，等到自由独立的精神都完了，社会自身也没有生气了，也不会进步了。社会里有许多陈腐的习惯，老朽的思想，极不堪的迷信，个人生在社会中，不能不受这些势力的影响。有时有一两个独立的少年，不甘心受这种陈腐规矩的束

缚，于是东冲西突想与社会作对。上文所说的褒匿，当少年时，也曾想和社会反抗。但是社会的权力很大，网罗很密；个人的能力有限，如何是社会的敌手？社会对个人道："你们顺我者生，逆我者死；顺我者有赏，逆我者有罚。"那些和社会反对的少年，一个一个的都受家庭的责备，遭朋友的怨恨，受社会的侮辱驱逐。再看那些奉承社会意旨的人，一个个的都升官发财、安富尊荣了。当此境地，不是顶天立地的好汉，决不能坚持到底。所以像褒匿那般人，做了几时的维新志士，不久也渐渐的受社会同化，仍旧回到旧社会去做"社会的栋梁"了。

社会如同一个大火炉，什么金银铜铁锡，进了炉子，都要熔化。易卜生有一本戏叫做《雁》（*The Wild Duck*）写一个人捉到一只雁，把他养在楼上半阁里，每天给他一桶水，让他在水里打滚游戏。那雁本是一个海阔天空逍遥自得的飞鸟，如今在半阁里关久了，也会生活，也会长得胖胖的，后来竟完全忘记了他从前那种海阔天空来去自由的乐处了！个人在社会里，就同这雁在人家半阁上一般，起初未必满意，久而久之，也就惯了，也渐渐的把黑暗世界当作安乐窝了。

社会对于那班服从社会命令，维持陈旧迷信，传播腐败思想的人，一个一个的都有重赏。有的发财了，有的升官了，有的享大名誉了。这些人有了钱，有了势，有了名誉，就像老虎长了翅膀，更可横行无忌了，更可借着"公益"的名义去骗人钱财，害人生命，做种种无法无天的行为。易卜生的《社会的栋梁》和《博克曼》（*John Gabriel Borkman*）两本戏的主人翁都是这种人物。他们钱赚得够了，然后掏出几个小钱来，开一个学堂，造一所孤儿院，立一个公共游戏场，"捐二十磅金去买面包给贫人吃"（用《社会的栋梁》二幕中语），于是社会格外恭维他们，打着旗子，奏着军乐，上他们家来，大喊"社会的栋梁万岁！"

那些不懂事又不安本分的理想家，处处和社会的风俗习惯反对，是该受重罚的。执行这种重罚的机关，便是“舆论”，便是大多数的“公论”。世间有一种最通行的迷信，叫做“服从多数的迷信”。人都以为多数人的公论总是不错的。易卜生绝对的不承认这种迷信。他说“多数党总在错的一边，少数党总在不错的一边”（《国民公敌》五幕） 。一切维新革命，都是少数人发起的，都是大多数人所极力反对的。大多数人总是守旧麻木不仁的，只有极少数人，有时只有一个人，不满意于社会的现状，要想维新，要想革命。这种理想家是社会所最忌的。大多数人都骂他是“捣乱分子”，都恨他“扰乱治安”，都说他“大逆不道”；所以他们用大多数的专制威权去压制那“捣乱”的思想志士，不许他开口，不许他行动自由；把他关在监牢里，把他赶出境去，把他杀了，把他钉在十字架上活活的钉死，把他捆在柴草上活活的烧死。过了几十年几百年，那少数人的主张渐渐的变成多数人的主张了，于是社会的多数人又把他们从前杀死钉死烧死的那些“捣乱分子”一个一个的重新推崇起来，替他们修墓，替他们作传，替他们立庙，替他们铸铜像。却不知道从前那种“新”思想，到了这时候，又早已成了“陈腐的”迷信！当他们替从前那些特立独行的人修墓、铸铜像的时候，社会里早已发生了几个新派少数人，又要受他们杀死钉死烧死的刑罚了！所以说“多数党总是错的，少数党总是不错的”。

易卜生有一本戏叫做《国民公敌》，里面写的就是这个道理。这本戏的主人翁斯铎曼医生，从前发现本地的水可以造成几处卫生浴池。本地的人听了他的话，觉得有利可图，便集了资本造了几处卫生浴池。后来四方的人闻了这浴池的名，纷纷来这里避暑养病。来的人多了，本地的商业市面便渐渐发达兴旺。斯铎曼医生便做了浴池的官医。后来洗浴的人之中，忽然发生一种流行病症；经这位医生仔细考察，知道这病症是从浴池的水里来的，他便装了一瓶水寄与大学的化学师请他化验。化验出来，才知道浴池的水管安的太低了，上流的污秽，停积在浴池里，发生一种传染病的微生物，极有害于公众卫生。斯铎曼医生得了这种科学证据，便做了一篇切切实实的报告书，请浴池的董事会把浴池的水管重行改造，以免妨碍卫生。不料改造浴池须

要花费许多钱，又要把浴池闭歇一两年；浴池一闭歇，本地的商务便要受许多损失。所以本地的人全体用死力反对斯铎曼医生的提议。他们宁可听那些来避暑养病的人受毒病死，却不情愿受这种金钱的损失，所以他们用大多数的专制威权压制这位说老实话的医生，不许他开口。他做了报告，本地的报馆都不肯登载。他要自己印刷，印刷局也不肯替他印。他要开会演说，全城的人都不把空屋借他做会场。后来好容易找到了一所会场，开了一个公民会议，会场上的人不但不听他的老实话，还把他赶下台去，由全体一致表决，宣告斯铎曼医生从此是国民的公敌。他逃出会场，把裤子都撕破了，还被众人赶到他家，用石头掷他，把窗户都打碎了。到了明天，本地政府革了他的官医；本地商民发了传单不许人请他看病；他的房东请他赶快搬出屋去；他的女儿在学堂教书，也被校长辞退了。这就是“特立独行”的好结果！这就是大多数惩罚少数“捣乱分子”的辣手段！

五

其次，我们且说易卜生的政治主义。易卜生的戏剧不大讨论政治问题，所以我们须要用他的《尺牍》（*Letters*，ed. by his son，Sigurd Ibsen，English Trans. 1905）做参考的材料。

易卜生起初完全是一个主张无政府主义的人。当普法之战（1870——1871）时，他的无政府主义最为激烈。1871年，他有信与一个朋友道：

> ……个人绝无做国民的需要。不但如此，国家简直是个人的大害。请看普鲁士的国力，不是牺牲了个人的个性去买来的吗？国民都成了酒馆里跑堂的了，自然个个都是好兵了。再看犹太民族：岂不是最高贵的人类吗？无论受了何种野蛮的待遇，那犹太民族还能保存本来的面目。这都因为他们没有国家的原故，国家总得毁去。这种毁除国家的革命，我也情愿加入。毁去国家观念，单靠个人的情愿和精神上的团结做人类社会的基本，——若能做到这步田地，这可算得有价值的自由起点。那些国体的变迁，换来换去，都不

过是弄把戏，—— 都不过是全无道理的胡闹。（《尺牍》第七九）

易卜生的纯粹无政府主义，后来渐渐的改变了。他亲自看见巴黎“市民政府”（Commune） 的完全失败（1871），便把他主张无政府主义的热心减了许多（《尺牍》第八一）。到了1884年，他写信给他的朋友说，他在本国若有机会，定要把国中无权的人民联合成一个大政党，主张极力推广选举权，提高妇女的地位，改良国家教育，要使脱除一切中古陋习（《尺牍》第一七八）。这就不是无政府的口气了。但是他自己到底不曾加入政党。他以为加入政党是很下流的事（《尺牍》第一五八）。他最恨那班政客，他以为“那班政客所力争的，全是表面上的权利，全是胡闹。最要紧的是人心的大革命”（《尺牍》第七七）。

易卜生从来不主张狭义的国家主义，从来不是狭义的爱国者。1888年，他写信给一个朋友说道：

> 知识思想略为发达的人，对于旧式的国家观念，总不满意。我们不能以为有了我们所属的政治团体便足够了。据我看来，国家观念不久就要消灭了，将来定有人种观念起来代他。即以我个人而论，我已经过这种变化。我起初觉得我是挪威国人，后来变成斯堪的纳维亚人（挪威与瑞典总名斯堪的纳维亚），我现在已成了条顿人了。（《尺牍》第二〇六）

这是1888年的话。我想易卜生晚年临死的时候（1906），一定已进到世界主义的地步了。

六

我开篇便说过易卜生的人生观只是一个写实主义。易卜生把家庭、社会的实在情形都写了出来，叫人看了动心，叫人看了觉得我们的家庭、社会原来是如此黑暗腐败，叫人看了晓得家庭、社会真正不得不维新革命—— 这就是“易卜生主义”。表面上看去，像是破坏的，其实完全是建设的。譬如医生诊了病，开的一个脉案，把病状详细写出，这难道是消极的、破坏的手续吗？但是易卜生虽开了许多脉案，却不肯轻易开药方。他知道人类社会是极复杂的组织，有种种绝不相

同的境地，有种种绝不相同的情形。社会的病，种类纷繁，决不是什么“包医百病”的药方所能治得好的。因此他只好开个脉案，说出病情，让病人各人自己去寻医病的药方。

虽然如此，但是易卜生生平却也有一种完全积极的主张。他主张个人须要充分发达自己的天才性；须要充分发展自己的个性。他有一封信给他的朋友白兰戴说道：

> 我所最期望于你的是一种真益纯粹的为我主义，要使你有时觉得天下只有关于我的事最要紧，其余的都算不得什么。……你要想有益于社会，最好的法子莫如把你自己这块材料铸造成器。……有的时候我真觉得全世界都像海上撞沉了船，最要紧的还是救出自己。（《尺牍》第八四）

最可笑的是有些人明知世界“陆沉”，却要跟着“陆沉”，跟着堕落，不肯“救出自己”！却不知道社会是个人组成的，多救出一个人便是多备下一个再造新社会的分子。所以孟轲说“穷则独善其身”，这便是易卜生所说“救出自己”的意思。这种“为我主义”，其实是最有价值的利人主义。所以易卜生说：“你要想有益于社会，最妙的法子莫如把你自己这块材料铸造成器。”《娜拉》戏里，写娜拉抛了丈夫儿女飘然而去，也只为要“救出自己”。那戏中说：

> （郝尔茂）……你就是这样抛弃你的最神圣的责任吗？
>
> （娜拉）你以为我的最神圣的责任是什么？
>
> （郝）还等我说吗？可不是你对于你的丈夫和你的儿女的责任吗？
>
> （娜）我还有别的责任同这些一样的神圣。
>
> （郝）没有的。你且说，那些责任是什么？
>
> （娜）是我对于我自己的责任。
>
> （郝）最要紧的，你是一个妻子，又是一个母亲。
>
> （娜）这种话我现在不相信了。我相信，第一，我是一个人，正同你一样。——无论如何，我务必努力做一个人。（三幕）

1882年，易卜生有信给朋友道：

> 这样生活，须使各人自己充分发展—— 这是人类功业顶高的一层；这是我们大家都应该做的事。（《尺牍》第一六四）

社会最大的罪恶莫过于摧折个人的个性，不使他自由发展。那本《雁》戏所写的只是一件摧残个人才性的惨剧。那戏写一个人少年时本极有高尚的志气，后来被一个恶人害得破家荡产，不能度日；那恶人又把他自己通奸有孕的下等女子配给他做妻子，从此家累日重一日，他的志气便日低一日。到了后来，他堕落深了，竟变成了一个懒人懦夫，天天受那下贱妇人和两个无赖的恭维，他洋洋得意的觉得这种生活很可以终身的。所以那本戏借一个雁做比喻：那雁在半阁上关得久了，他从前那种高飞远举的志气全消灭了，居然把人家的半阁做他的极乐国了！

发展个人的个性，须要有两个条件。第一，须使个人有自由意志。第二，须使个人担干系、负责任。《娜拉》戏中写郝尔茂的最大错处只在他把娜拉当作“玩意儿”看待，既不许她有自由意志，又不许她担负家庭的责任，所以娜拉竟没有发展她自己个性的机会。所以娜拉一旦觉悟时，恨极她的丈夫，决意弃家远去，也正为这个原故。易卜生又有一本戏，叫做《海上夫人》（*The Lady from the Sea*），里面写一个女子哀梨妲少年时嫁给人家做后母，她丈夫和前妻的两个女儿看她年纪轻，不让她管家务，只叫她过安闲日子。哀梨妲在家觉得做这种不自由的妻子、不负责任的后母，是极没趣的事。因此她天天想跟人到海外去过那海阔天空的生活。她丈夫越不许她自由，她偏越想自由。后来她丈夫知道留她不住，只得许她自由出去。她丈夫说道：

> （丈夫）……我现在立刻和你毁约，现在你可以有完全自由拣定你自己的路子。……现在你可以自己决定，你有完全的自由，你自己担干系。
>
> （哀梨妲）完全自由！还要自己担干系！还担干系咧！有这么一来，样样事都不同了。

哀梨妲有了自由又自己负责任了，忽然大变了，也不想那海上的生活了，决意不跟人走了（《海上夫人》第五幕）。这是为什么呢？因为世间只有奴隶的生活是不能自由选择的，是不用担干系的。个人若没有自由权，又不负责任，便和做奴隶一样。所以无论怎样好玩，无论怎样高兴，到底没有真正乐趣，到底不能发展个人的人格。所以哀梨妲说，有了完全自由，还要自己担干系，有这么一来，样样事都不同了。

家庭是如此，社会、国家也是如此。自治的社会，共和的国家，只是要个人有自由选择之权，还要个人对于自己所行所为都负责任。若不如此，决不能造出自己独立的人格。社会、国家没有自由独立的人格，如同酒里少了酒曲，面包里少了酵，人身上少了脑筋：那种社会、国家决没有改良进步的希望。

所以易卜生的一生目的只是要社会极力容忍，极力鼓励斯铎曼医生一流的人物（斯铎曼事见上文四节）；要想社会上生出无数永不知足、永不满意、敢说老实话攻击社会腐败情形的“国民公敌”；要想社会上有许多人都能像斯铎曼医生那样宣言道：“世上最强有力的人就是那个最孤立的人！”

社会、国家是时刻变迁的，所以不能指定哪一种方法是救世的良药：十年前用补药，十年后或者须用泄药了；十年前用凉药，十年后或者须用热药了。况且各地的社会、国家都不相同，适用于日本的药，未必完全适用于中国；适用于德国的药，未必适用于美国。只有康有为那种“圣人”，还想用他们的“戊戌政策”来救戊午的中国；只有辜鸿铭那班怪物，还想用二千年前的“尊王大义”来施行于二十世纪的中国。易卜生是聪明人，他知道世上没有“包医百病”的仙方，也没有“施诸四海而皆准，推之百世而不悖”的真理。因此他对于社会的种种罪恶污秽，只开脉案，只说病状，却不肯下药。但他虽不肯下药，却到处告诉我们一个保卫社会健康的卫生良法。他仿佛说道：“人的身体全靠血里面有无量数的白血球时时刻刻与人身的病菌开战，把一切病菌扑

灭干净，方才可使身体健全、精神充足。社会、国家的健康也全靠社会中有许多永不知足，永不满意，时刻与罪恶分子龌龊分子宣战的白血球，方才有改良进步的希望。我们若要保卫社会的健康，须要使社会里时时刻刻有斯铎曼医生一般的白血球分子。但使社会常有这种白血球精神，社会决没有不改良进步的道理。”1883年，易卜生写信给朋友道：

> 十年之后，社会的多数人大概也会到了斯铎曼医生开公民大会时的见地了。
>
> 但是这十年之中，斯铎曼自己也刻刻向前进；所以到了十年之后，他的见地仍旧比社会的多数人还高十年。即以我个人而论，我觉得时时刻刻总有进境。我从前每作一本戏时的主张，如今都已渐渐变成了很多数人的主张。但是等到他们赶到那里时，我久已不在那里了。我又到别处去了。我希望我总是向前去了。（《尺牍》第一七二）

民国七年五月十六日作于北京
民国十年四月二十六日改稿

注31 原载1918 年6 月15 日《新青年》第4 卷第6 号。

美国的妇人 注32

—— 在北京女子师范学校讲演

去年冬季，我的朋友陶孟和先生请我吃晚饭。席上的远客，是一位美国女子，代表几家报馆，去到俄国做特别调查员的。同席的是一对英国夫妇，和两对中国夫妇，我在这个“中西男女合璧”的席上，心中发生一个比较的观察。那两位中国妇人和那位英国妇人，比了那位美国女士，学问上，智识上，不见得有什么大区别。但我总觉得那位美国女子和她们绝不相同。我便问我自己道，她和她们不相同之处在哪一点呢？依我看来，这个不同之点，在于她们的“人生观”有根本的差别。那三位夫人的“人生观”是一种“良妻贤母”的人生观。这位美国女子的，是一种“超于良妻贤母”的人生观。

我在席上，估量这位女子，大概不过三十岁上下，却带着一种苍老的状态，倔强的精神。她的一言一动，似乎都表示这种“超于良妻贤母的人生观”；似乎都会说道：“做一个良妻贤母，何尝不好？但我是堂堂的一个人，有许多该尽的责任，有许多可做的事业。何必定须做人家的良妻贤母，才算尽我的天职，才算做我的事业呢？”这就是“超于良妻贤母”的人生观。我看这一个女子单身走几万里的路，不怕辛苦，不怕危险，要想到大乱的俄国去调查俄国革命后内乱的实在情形 —— 这种精神，便是那“超于良妻贤母”的人生观的一种表示；便是美国妇女精神的一种代表。

这种“超于良妻贤母的人生观”，换言之，便是“自立”的观念。我并不说美国的妇人个个都不屑做良妻贤母；也并不说她们个个都想去俄国调查革命情形。我但说，依我所观察，美国的妇女，无论在何等境遇，无论做何等事业，无论已嫁未嫁，大概都存一个“自立”的心。别

国的妇女大概以“良妻贤母”为目的，美国的妇女大概以“自立”为目的。“自立”的意义，只是要发展个人的才性，可以不倚赖别人，自己能独立生活，自己能替社会做事。中国古代传下来的心理，以为“妇人主中馈”；“男子治外，女子主内”；妇人称丈夫为“外子”，丈夫称妻子为“内助”。这种区别，是现代美国妇女所绝对不承认的。她们以为男女同是“人类”，都该努力做一个自由独立的“人”，没有什么内外的区别的。我的母校康奈尔大学，几年前新添森林学一科，便有一个女子要求学习此科。这一科是要有实地测量的，所以到了暑假期内，有六星期的野外测量，白天上山测量，晚间睡在帐篷里，是很苦的事。这位女子也跟着去做，毫不退缩，后来居然毕业了。这是一个例。列位去年看报定知有一位美国史天孙女士在中国试演飞行机。去年在美国有一个男子飞行家，名叫Carlstrom，从Chicago飞起，飞了四百五十二英里（约一千五百里），不曾中止，当时称为第一个远道飞行家。不到十几天，有一个女子，名叫Ruth Law，偏不服气，便驾了她自己的飞行机，一气飞了六百六十八英里，便胜过那个男飞行家的成绩了。这又是一个例。我举这两个例，以表美国妇女不认男外女内的区别。男女同有在社会上谋自由独立的生活的天职。这便是美国妇女的一种特别精神。

这种精神的养成，全靠教育。美国的公立小学全是“男女共同教育”。每年约有八百万男孩子和八百万女孩子受这种共同教育，所发生的效果，有许多好处。女子因为常同男子在一起做事，自然脱去许多柔弱的习惯。男子因为常与女子在一堂，自然也脱去许多野蛮无礼的行为（如秽口骂人之类）。最大的好处，在于养成青年男女自治的能力。中国的习惯，男女隔绝太甚了，所以偶然男女相见，没有鉴别的眼光，没有自治的能力，最容易陷入烦恼的境地，最容易发生不道德的行为。美国的少年男女，从小受同等的教育（有几种学科稍不同），同在一个课堂读书，同在一个操场打球，有时同来同去，所以男女之间，只觉得都是同学，都是朋友，都是“人”：所以渐渐的把男女的

界限都消灭了，把男女的形迹也都忘记了。这种“忘形”的男女交际，是增进青年男女自治能力的惟一方法。

以上所说是小学教育。美国的高级教育，起初只限于男子。到了十九世纪中叶以后，女子的高级教育才渐渐发达。女子高级教育可分两种：一是女子大学，一是男女共同的大学。单收女子的高级学校如今也还不少。最著名的，如：

（一）Vassar College 在Poughkeepsie， N . Y . 有1200人。

（二）Wellesley College 在Wellesley， Mass . 有1500人。

（三）Bryn Mawr College 在Bryn Mawr， Pa . 有500人。

（四）Smith College 在Northampton， Mass . 有2000人。

（五）Badcliffe College 在Cambridge， Mass . 有700人。

（六）Barnard College 在纽约，有800人。

这种专收女子的大学，起初多用女子教授，现今也有许多男教授了。这种女子大学，往往有极幽雅的校址，极美丽的校舍，极完全的设备。去年有一位中国女学生，陈衡哲女士，做了一篇小说，名叫《一日》，写Vassar College 的生活，极有趣味。这篇小说登在去年的《留美学生季报》第二号。诸位若要知道美国女子大学的内部生活，不可不读他。

第二种便是男女共同的大学。美国各邦的“邦立大学”，都是男女同校的。那些有名的私立大学，如Cornell，Chicago，Leland Stanford，也都是男女同校。有几个守旧的大学，如Yale，Columbia，Johns Hopkins，本科不收女子，却许女子进他们的大学院（即毕业院） 。这种男女共校的大学生活，有许多好处。第一，这种大学的学科比那些女子大学，种类自然更丰富了，因此可以扩张女子高级教育的范围。第二，可使成年的男女，有正当的交际，共同的生活，养成自治的能力和待人处世的经验。第三，男学生有了

相当的女朋友，可以增进个人的道德，可以减少许多不名誉的行为。第四，在男女同班的学科，平均看来，女子的成绩总在男子之上：这种比较的观察，一方面可以消除男子轻视女子的心理；一方面可以增长女子自重的观念，更可以消灭女子仰望男子和依顺男子的心理。

据1915年的调查，美国的女子高级教育，约如下表：

大学本科	男	141 836 人	女	79 763 人
大学院	男	10 571 人	女	5098 人
专门职业科（如路矿、牙医）	男	38 128 人	女	1775 人

初看这表，似乎男女还不能平等。我们要知道女子高级教育是最近七八十年才发生的，七八十年内做到如此地步，可算得非常神速了。中美和西美有许多大学中，女子人数或和男子相等（如Wisconsin），或竟比男子还多（如Northwestern），可见将来未必不能做到高等男女教育完全平等的地位。

美国的妇女教育既然如此发达，妇女的职业自然也发达了。“职业”二字，在这里单指得酬报的工作。母亲替儿子缝补衣裳，妻子替丈夫备饭，都不算“职业”。美国妇女的职业，可用下表表示：

1900 年统计	男	23 754 000	人	
	女	5 319 000	人	居全数 18%
1910 年统计	男	30 091 564	人	
	女	8 075 772	人	居全数 21%

这些职业之中，那些下等的职业，如下女之类，大概都是黑人或新入境的欧洲侨民。土生的妇女所做的职业，大抵皆系稍上等的。教育一业，妇女最多。今举1915年的报告如下：

小学校	男教员	114 851 人	女教员	465 207 人
中学私立	男教员	5776 人	女教员	8250 人
中学公立	男教员	26 950 人	女教员	35 569 人
师范私立	男教员	167 人	女教员	249 人
师范公立	男教员	1573 人	女教员	2916 人
大学及专门学校	男教员	26 636 人	女教员	5931 人

照上表看来，美国全国四分之三的教员都是妇女！即此一端，便可见美国妇女在社会上的势力了。

据1910年的统计，美国共有四千四百万妇女。这八百万有职业的妇人，还不到全数的五分之一。那些其余的妇女，虽然不出去做独立的生活，却并不是坐吃分利的，也并不是没有左右社会的势力的。我在美国住了七年，觉得美国没有一桩大事发生，中间没有妇女的势力的；没有一种有价值的运动，中间没有无数热心妇女出钱出力维持进行的。最大的运动，如“禁酒运动”“妇女选举权运动”“反对幼童作苦工运动”，……几乎全靠妇女的功劳，才有今日那么发达。此外如宗教的事业，慈善的事业，文学的事业，美术音乐的事业，……最热心提倡赞助的人都是妇女占最大多数。

美国妇女的政治活动，并不限于女子选举一个问题。有许多妇女极反对妇女选举权的，却极热心去帮助“禁酒”及“反对幼童苦工”种种运动。1912年大选举时，共和党分裂，罗斯福自组一个进步党。那时有许多妇女，都极力帮助这新政党鼓吹运动，所以进步党成立的第一年，就能把那成立六十年的共和党打得一败涂地。前年（1916）大选举时，从前帮助罗斯福的那些妇女之中，如Jan e Addams 之流，因为怨恨罗斯福破坏进步党，故又都转过来帮助威尔逊。威尔逊这一次的大胜，虽有许多原因，但他得妇女的势力也就不少。最可怪的是

这一次选举时，威尔逊对于女子选举权的主张，很使美国妇女失望。然而那些明达的妇女却不因此便起反对威尔逊的心。这便可见他们政治知识的程度了。

美国妇女所做最重要的公众活动，大概属于社会改良的一方面居多。现在美国实行社会改良的事业，最重要的要算“贫民区域居留地”（Social Settlements）。这种运动的大旨，要在下等社会的区域内，设立模范的居宅，兴办演说、游戏、音乐、补习课程、医药、看护等事，要使那些下等贫民有些榜样的生活、有用的知识、正当的娱乐。这些“居留地”的运动起于英国，现在美国的各地都有这种“居留地”。提倡和办理的人，大概都是大学毕业的男女学生。其中妇女更多，更热心。美国有两处这样的“居留地”，是天下闻名的。一处在Chicago，名叫Hull House，创办的人就是上文所说的Jane Addams。这位女士办这“居留地”，办了三十多年，也不知道造就了几多贫民子女，救济了几多下等贫家。前几年有一个《独立周报》，发起一种选举，请读那报的人投票公举美国十大伟人。选出的十大伟人之中，有一个便是这位Jane Addams女士。这也可想见那位女士的声价了。还有那一处“居留地”，在纽约省，名叫Henry Street Settlement，是一位Lilian Wald女士办的。这所“居留地”初起的宗旨，在于派出许多看护妇，亲到那些极贫苦的下等人家，做那些不要钱的看病、施药、接生等事。后来范围渐渐扩充，如今这“居留地”里面，有学堂，有会场，有小戏园，有游戏场。那条亨利街本是极下等的贫民区域，自从有了这所“居留地”，真像地狱里有了一座天堂了。以上所说两所“居留地”，不过是两个最著名的榜样，略可表见美国妇女所做改良社会的实行事业。我在美国常看见有许多富家的女子，抛弃了种种贵妇人的快活生涯，到那些“居留地”去居住。那种精神，不由人不赞叹崇拜。

以上所说各种活动中的美国妇女，固然也有许多是沽名钓誉的人，但是其中大多数妇女的目的只是上文所说“自立”两个字。他们的

意思，似乎可分三层。第一，他们以为难道妇女便不配做这种有用的事业吗？第二，他们以为正因他们是妇女，所以最该做这种需要细心耐性的事业。第三，他们以为做这种实心实力的好事，是抬高女子地位声望的唯一妙法，即如上文所举那位Jane Addams，做了三十年的社会事业，便被国人公认为十大伟人之一；这种荣誉岂是沈佩贞一流人那种举动所能得到的吗？所以我们可说美国妇女的社会事业不但可以表示个人的“自立”精神，并且可以表示美国女界扩张女权的实行方法。

以上所说，不过略举几项美国妇女家庭以外的活动。如今且说他们家庭以内的生活。

美国男女结婚，都由男女自己择配。但在一定年限以下，若无父母的允许，婚约即无法律的效力。今将美国四十八邦法律所规定不须父母允许之结婚年限如下：

男子可自由结婚年限	女子可自由结婚年限
三十九邦规定21岁	三十四邦规定18岁
五邦规定18岁	八邦规定21岁
一邦规定14岁	二邦规定16岁
三邦无法定的年限	一邦规定12岁
	三邦无法定的年限

自由结婚第一重要的条件，在于男女都须要有点处世的阅历，选择的眼光，方才可以不至受人欺骗，或受感情的欺骗，以致陷入痛苦的境遇，种下终身的悔恨。所以须要有法律规定的年限，以保护少年的男女。

据1910年的统计，有下列的现象（此表单指白种人而言）：

已婚的男子有	16 196 452 人	已婚的女子有	15 791 087 人
未婚的男子有	11 291 985 人	未婚的女子有	8 070 918 人
离婚的男子有	138 832 人	离婚的女子有	151 116 人

这表中，有两件事须要说明。第一是不婚不嫁的男女何以这样多？第二是离婚的夫妻何以这样多？（美国女子本多于男 子，故上表前两项皆女子多于男子。）

第一，不婚不嫁的原因约有几种：

（一） 生计一方面，美国男子非到了可以养家的地位，决不肯娶妻。但是个人谋生还不难；要筹一家的衣食，要预备儿女的教育，便不容易了。因此有家室的便少了。

（二 ） 知识一方面，女子的程度高了，往往瞧不起平常的男子；若要寻恰好相当的智识上的伴侣，却又“可遇而不可求”。所以有许多女子往往宁可终身不嫁，不情愿嫁平常的丈夫。

（三） 从男子一方面设想，他觉得那些知识程度太高的女子，只配在大学里当教授，未必很配在家庭里做夫人；所以有许多人决意不敢娶那些“博士派”（“ Ph . D . Type ”） 的女子做妻子。这虽是男子的谬见，却也是女子不嫁一种小原因。

（四） 美国不嫁的女子，在社会上，在家庭中，并没有什么不便，也不致损失什么权利。她一样的享受财产权，一样的在社会上往来，一样的替社会尽力。她既不怕人家笑她白头“老处女”（ Old maidens ），也不用虑着死后无人祭祀！

（五） 美国的女子，平均看来，大概不大喜欢做当家生活。她并不是不会做：我所见许多已嫁的女子，都是很会当家的。有一位心理

学大家Hugo Muensterberg说得好："受过大学教育的美国女子，管理家务何尝不周到，但她总觉得宁可到病院里去看护病人！"

（六）最重要的原因，还是我上文所说那种"自立"的精神，那种"超于良妻贤母"的人生观。有许多女子，早已选定一种终身的事业，或是著作，或是"贫民区域居留地"，或是学音乐，或是学画，都可用全副精神、全副才力去做。若要嫁了丈夫，便不能继续去做了；若要生下儿女，更没有做这种"终身事业"的希望了。所以这些女子，宁可做白头的老处女，不情愿抛弃她们的"终身事业"。

以上六种都是不婚不嫁的原因。

第二，离婚的原因。我们常听见人说美国离婚的案怎样多，便推想到美国的风俗怎样不好。其实错了。第一，美国的离婚人数，约当男人全数千分之三，女子全数千分之四。这并不算过多。第二，须知离婚有几等几样的离婚，不可一笔抹煞。如中国近年的新进官僚，休了无过犯的妻子，好去娶国务总理的女儿：这种离婚，是该骂的。又如近来的留学生，吸了一点文明空气，回国后第一件事便是离婚，却不想想自己的文明空气是机会送来的，是多少金钱买来的；他的妻子要是有了这种好机会，也会吸点文明空气，不至于受他的奚落了！这种不近人情的离婚，也是该骂的。美国的离婚，虽然也有些该骂的，但大多数都有可以原谅的理由。因为美国的结婚，总算是自由结婚；而自由结婚的根本观念就是要夫妇相敬相爱，先有精神上的契合，然后可以有形体上的结婚。不料结婚之后，方才发现从前的错误，方才知道他两人决不能有精神上的爱情。既不能有精神上的爱情，若还依旧同居，不但违背自由结婚的原理，并且必至于堕落各人的人格，决没有良好的结果，更没有家庭幸福可说了。所以离婚案之多，未必全由于风俗的败坏，也未必不由于个人人格的尊贵。我们观风问俗的人，不可把我们的眼光，胡乱批评别国礼俗。

我所闻所见的美国女子之中，很有许多不嫁的女子。那些鼎鼎大名的Jane Addams 、Lilian Wald 一流人，自不用说了。有的终身做老处女，在家享受安闲自由的清福。有的终身做教育事业，觉得个个男女小学生都是她的儿女一般，比那小小的家庭好得多了。如今单举一个女朋友作例。这位女士是一个有名的大学教授的女儿，学问很好，到了二十几岁上，忽然把头发都剪短了，把从前许多的华丽衣裙都不要了。从此以后，她只穿极朴素的衣裳，披着一头短发，离了家乡，去到纽约专学美术。她的母亲是很守旧的，劝了她几年，终劝不回头。她抛弃了世家的家庭清福，专心研究一种新画法；又不肯多用家中的钱，所以每日自己备餐，自己扫地。她那种新画法，研究了多少年，起初很少人赏识，前年她的新画在一处展览，居然有人出重价买去。将来她那种画法，或者竟能自成一家也未可知。但是无论如何，她这种人格，真可算得“自立”两个字的具体的榜样了。

这是说不嫁的女子。如今且说几种已嫁的妇女的家庭。

第一种是同具高等学问，相敬相爱，极圆满的家庭。如大哲学家John Deway 的夫人，帮助她丈夫办一个“实验学校”，把她丈夫的教育学说实地试验了十年，后来他们的大女儿也研究教育学，替她父亲去考察各地的新教育运动。又如生物学家Comstock 的夫人，也是生物学名家，夫妇同在大学教授，各人著的书都极有价值。又如经济学家Alvin Johnson 的夫人，是一个哲学家，专门研究Aristotle 的学说很有成绩。这种学问平等的夫妇，圆满的家庭，便在美国也就不可多得了。

第二种是平常中等人家，夫妻同艰苦，同安乐的家庭。我在Ithaca 时，有一天晚上在一位大学教授家吃晚饭。我先向主人主妇说明，我因有一处演说，所以饭后怕不能多坐。主人问我演什么题目，我说是“中国的婚姻制度”。主人说：“今晚没有他客，你何不就在这里先试演一次？”我便取出演说稿，挑出几段，读给他们听。内中有

一节讲中国夫妻，结婚之前，虽然没有爱情，但是成了夫妇之后，有了共同的生活，有福同享，有难同当，这种同艰苦的生活也未尝不可发生一种浓厚的爱情。我说到这里，看见主人抬起头来望着主妇，两人似乎都很为感动。后来他们告诉我说，他们都是苦学生出身，结婚以来虽无子女，却同受了许多艰苦。近来境况稍宽裕了，正在建筑一所精致的小屋，她丈夫是建筑工程科教授，自己打图样，他夫人天天去监督工程。这种共同生活，可使夫妇爱情格外浓厚，家庭幸福格外圆满。

又一次，我在一个人家过年。这家夫妇两人，也没有儿女，却极相敬爱，同尝艰苦。那丈夫是一位化学技师，因他夫人自己洗衣服，便想出心思替她造了一个洗衣机器。他夫人指着对我说，“这便是我的丈夫今年送我的圣诞节礼了”。这位夫人身体很高，在厨房做事，不很方便，因此她丈夫便自己动手把厨房里的桌脚添高了一尺。这种琐屑小事，可以想见那种同安乐、同艰苦的家庭生活了。

第三种是夫妇各有特别性质，各有特别生活，却又都能相安相得的家庭。我且举一个例。有一个朋友，在纽约一家洋海转运公司内做经理，天天上公司去办事。他的夫人是一个“社交妇人”（Society Woman），善于应酬，懂得几国的文学，又研究美术音乐。每月她开一两次茶会，到的人，有文学家，也有画师，也有音乐家，也有新闻记者，也有很奢华的“社交妇人”，也有衣饰古怪、披着头发的“新妇女”（The New Women）。这位主妇四面招呼，面面都到。来的人从不得见男主人，男主人也从来不与闻这种集会。但他们夫妇却极相投相爱，决不因此生何等间隔。这是一种“和而不同”的家庭。

第四种是“新妇女”的家庭。“新妇女”是一个新名词，所指的是一种新派的妇女，言论非常激烈，行为往往趋于极端，不信宗教，不依礼法，却又思想极高，道德极高。内中固然也有许多假装的“新妇女”，口不应心，所行与所说大相反悖的。但内中实在有些极有思想、极有道德的妇女。我在Ithaca 时，有一位男同学，学的是城市风景工

程，却极喜欢研究文学，做得极好的诗文。后来我到纽约不上一个月，忽然收到一个女子来信，自言是我这位同学的妻子，因为平日听她丈夫说起我，故很想见我。我自然去见她，谈起来，才知道她是一个“新妇人”，学问思想，都极高尚。她丈夫那时还在Cornell 大学的大学院研究高等学问。这位女子在Columbia 大学做一个打字的书记，自己谋生，每星期五六夜去学高等音乐。他们夫妇隔开二百多英里，每月会见一次，她丈夫继续学他的风景工程，他夫人继续学她的音乐。他们每日写一封信，虽不相见，却真和朝夕相见一样。这种家庭，几乎没有“家庭”可说；但我和他们做了几年的朋友，觉得他们那种生活，最足代表我所说的“自立”的精神。他们虽结了婚，成了夫妇，却依旧做他们的“自立”生活。这种人在美国虽属少数，但很可表示美国妇女最近的一种趋向了。

结论

以上所说“美国的妇女”，不过随我个人见闻所及，略举几端，既没有“逻辑”的次序，又不能详尽。听者读者，心中必定以为我讲“美国的妇女”，单举她们的好处，不提起她们的弱点，未免太偏了。这种批评，我极承认。但我平日的主张，以为我们观风问俗的人，第一个大目的，在于懂得人家的好处。我们所该学的，也只是人家的长处。我们今日还不配批评人家的短处，不如单注意观察人家的长处在什么地方。那些外国传教的人，回到他们本国去捐钱，到处演说我们中国怎样的野蛮不开化。他们钱虽捐到了，却养成一种贱视中国人的心理。这是我所最痛恨的。我因为痛恨这种单摘人家短处的教士，所以我在美国演说中国文化，也只提出我们的长处；如今我在中国演说美国文化，也只注重他们的特别长处。

如今所讲美国妇女特别精神，只在她们的自立心，只在她们那种“超于良妻贤母人生观”。这种观念是我们中国妇女所最缺乏的观念。我们中国的姊妹们若能把这种“自立”的精神来补助我们的“倚赖”性质，若能把那种“超于良妻贤母人生观”来补助我们的“良妻贤母”观念，定可使中国女界有一点“新鲜空气”，定可使中国产出一些真能“自立”的女

子。这种“自立”的精神，带有一种传染的性质。女子“自立”的精神，格外带有传染的性质。将来这种“自立”的风气，像那传染鼠疫的微生物一般，越传越远，渐渐的造成无数“自立”的男女，人人都觉得自己是堂堂的一个“人”，有该尽的义务，有可做的事业。有了这些“自立”的男女，自然产生良善的社会。良善的社会决不是如今这些互相倚赖，不能“自立”的男女所能造成的。所以我所说那种“自立”精神，初看去，似乎完全是极端的个人主义，其实是善良社会绝不可少的条件。这就是我提出这个问题的微意了。

民国七年九月

注32 1918 年在北京女子师范学校的演讲，原载同年9 月15 日《新青年》第5 卷第3 号。

我们对于西洋近代文明的态度 注33

今日最没有根据而又最有毒害的妖言是讥贬西洋文明为唯物的（Materialistic），而尊崇东方文明为精神的（Spiritual）。这本是很老的见解，在今日却有新兴的气象。从前东方民族受了西洋民族的压迫，往往用这种见解来解嘲，来安慰自己。近几年来，欧洲大战的影响使一部分的西洋人对于近世科学的文化起一种厌倦的反感，所以我们时时听见西洋学者有崇拜东方的精神文明的议论。这种议论，本来只是一时的病态的心理，却正投合东方民族的夸大狂；东方的旧势力就因此增加了不少的气焰。

我们不愿“开倒车”的少年人，对于这个问题不能没有一种彻底的见解，不能没有一种鲜明的表示。

现在高谈“精神文明”“物质文明”的人，往往没有共同的标准做讨论的基础，故只能作文字上或表面上的争论，而不能有根本的了解。我想提出几个基本观念来做讨论的标准。

第一，文明（Civilization）是一个民族应付他的环境的总成绩。

第二，文化（Culture）是一种文明所形成的生活的方式。

第三，凡一种文明的造成，必有两个因子：一是物质的（Mate-rial），包括种种自然界的势力与质料；一是精神的（Spiritual），包括一个民族的聪明才智，感情和理想。凡文明都是人的心思智力运用自然界的质与力的作品；没有一种文明是精神的，也没有一种文明单是物质的。

我想这三个观念是不须详细说明的，是研究这个问题的人都可以承认的。一只瓦盆和一只铁铸的大蒸汽炉，一只舢板船和一只大汽

船，一部单轮小车和一辆电力街车，都是人的智慧利用自然界的质力制造出来的文明，同有物质的基础，同有人类的心思才智。这里面只有个精粗巧拙的程度上的差异，却没有根本上的不同。蒸汽铁炉固然不必笑瓦盆的幼稚，单轮小车上的人也更不配自夸他的精神的文明，而轻视电车上人的物质的文明。

因为一切文明都少不了物质的表现，所以“物质的文明”（Material Civilization）是一个名词不应该有什么讥贬的涵义。我们说一部摩托车是一种物质的文明，不过单指他的物质的形体；其实一部摩托车所代表的人类的心思智慧决不亚于一首诗所代表的心思智慧。所以“物质的文明”不是和“精神的文明”反对的一个贬词，我们可以不讨论。

我们现在要讨论的是（1）什么叫做“唯物的文明”（Materialistic Civilization），（2）西洋现代文明是不是唯物的文明。

崇拜所谓东方精神文明的人说，西洋近代文明偏重物质上和肉体上的享受，而略视心灵上与精神上的要求，所以是唯物的文明。

我们先要指出这种议论含有灵肉冲突的成见，我们认为错误的成见。我们深信，精神的文明必须建筑在物质的基础之上。提高人类物质上的享受，增加人类物质上的便利与安逸，这都是朝着解放人类的能力的方向走，使人们不至于把精力心思全抛在仅仅生存之上，使他们可以有余力去满足他们的精神上的要求。东方的哲人曾说：

> 衣食足而后知荣辱，仓廪实而后知礼节。

这不是什么舶来的“经济史观”，这是平恕的常识。人世的大悲剧是无数的人们终身做血汗的生活，而不能得着最低限度的人生幸福，不能避免冻与饿。人世的更大悲剧是人类的先知先觉者眼看无数人们的冻饿，不能设法增进他们的幸福，却把“乐天”“安命”“知足”“安贫”种种催眠药给他们吃，叫他们自己欺骗自己，安慰自己。西方古代有一则寓言说，狐狸想吃葡萄，葡萄太高了，他吃不着，只好说“我本不爱

吃这酸葡萄！”狐狸吃不着甜葡萄，只好说葡萄是酸的；人们享不着物质上的快乐，只好说物质上的享受是不足羡慕的，而贫贱是可以骄人的。这样自欺自慰成了懒惰的风气，又不足为奇了。于是有狂病的人又进一步，索性回过头去，戕贼身体，断臂、绝食、焚身，以求那幻想的精神的安慰。从自欺自慰以至于自残自杀，人生观变成了人死观，都是从一条路上来的：这条路就是轻蔑人类的基本的欲望。朝这条路上走，逆天而拂性，必至于养成懒惰的社会，多数人不肯努力以求人生基本欲望的满足，也就不肯进一步以求心灵上与精神上的发展了。

西洋近代文明的特色便是充分承认这个物质的享受的重要。西洋近代文明，依我的鄙见看来，是建筑在三个基本观念之上：

第一，人生的目的是求幸福。

第二，所以贫穷是一桩罪恶。

第三，所以衰病是一桩罪恶。

借用一句东方古话，这就是一种“利用厚生”的文明。因为贫穷是一桩罪恶，所以要开发富源，奖励生产，改良制造，扩张商业。因为衰病是一桩罪恶，所以要研究医药，提倡卫生，讲求体育，防止传染的疾病，改善人种的遗传。因为人生的目的是求幸福，所以要经营安适的起居，便利的交通，洁净的城市，优美的艺术，安全的社会，清明的政治。纵观西洋近代的一切工艺、科学、法制，固然其中也不少杀人的利器与侵略掠夺的制度，我们终不能不承认那利用厚生的基本精神。

这个利用厚生的文明，当真忽略了人类心灵上与精神上的要求吗？当真是一种唯物的文明吗？

我们可以大胆地宣言：西洋近代文明绝不轻视人类的精神上的要求。我们还可以大胆地进一步说：西洋近代文明能够满足人类心灵上的要求的程度，远非东洋旧文明所能梦见。在这一方面看来，西洋近

代文明绝非唯物的，乃是理想主义的（Idealistic），乃是精神的（Spiritual）。

我们先从理智的方面说起。

西洋近代文明的精神方面的第一特色是科学。科学的根本精神在于求真理。人生世间，受环境的逼迫，受习惯的支配，受迷信与成见的拘束。只有真理可以使你自由，使你强有力，使你聪明圣智；只有真理可以使你打破你的环境里的一切束缚，使你戡天，使你缩地，使你天不怕，地不怕，堂堂地做一个人。

求知是人类天生的一种精神上的最大要求。东方的旧文明对于这个要求，不但不想满足他，并且常想裁制他，断绝他。所以东方古圣人劝人要“无知”，要“绝圣弃智”，要“断思惟”，要“不识不知，顺帝之则”。这是畏难，这是懒惰。这种文明，还能自夸可以满足心灵上的要求吗?

东方的懒惰圣人说，“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯逐无涯，殆已。”所以他们要人静坐澄心，不思不虑，而物来顺应。这是自欺欺人的诳语，这是人类的夸大狂。真理是深藏在事物之中的；你不去寻求探讨，他决不会露面。科学的文明教人训练我们的官能智慧，一点一滴地去寻求真理，一丝一毫不放过，一铢一两地积起来。这是求真理的唯一法门。自然（Nature）是一个最狡猾的妖魔，只有敲打逼拶可以逼她吐露真情。不思不虑的懒人只好永永作愚昧的人，永永走不进真理之门。

东方的懒人又说：“真理是无穷尽的，人的求知的欲望如何能满足呢？”诚然，真理是发现不完的。但科学决不因此而退缩。科学家明知真理无穷，知识无穷，但他们仍然有他们的满足：进一寸有一寸的愉快，进一尺有一尺的满足。二千多年前，一个希腊哲人思索一个难题，想不出道理来；有一天，他跳进浴盆去洗澡，水涨起来，他忽然

明白了，他高兴极了，赤裸裸地跑出门去，在街上乱嚷道，“我寻着了！我寻着了！”（Eureka ! Eureka ! ） 这是科学家的满足。Newton , Pasteur 以至于Edison 时时有这样的愉快。一点一滴都是进步，一步一步都可以踌躇满志。这种心灵上的快乐是东方的懒圣人所梦想不到的。

这里正是东西文化的一个根本不同之点。一边是自暴自弃的不思不虑，一边是继续不断的寻求真理。

朋友们，究竟是哪一种文化能满足你们的心灵上的要求呢?

其次，我们且看看人类的情感与想象力上的要求。

文艺，美术，我们可以不谈，因为东方的人，凡是能睁开眼睛看世界的，至少还都能承认西洋人并不曾轻蔑了这两个重要的方面。

我们来谈谈道德与宗教罢。

近世文明在表面上还不曾和旧宗教脱离关系，所以近世文化还不曾明白建立他的新宗教新道德。但我们研究历史的人不能不指出近世文明自有他的新宗教与新道德。科学的发达提高了人类的知识，使人们求知的方法更精密了，评判的能力也更进步了，所以旧宗教的迷信部分渐渐被淘汰到最低限度，渐渐地连那最低限度的信仰—— 上帝的存在与灵魂的不灭—— 也发生疑问了。所以这个新宗教的第一特色是他的理智化。

近世文明仗着科学的武器，开辟了许多新世界，发现了无数新真理，征服了自然界的无数势力，叫电气赶车，叫“以太”送信，真个作出种种动地掀天的大事业来。人类的能力的发展使他渐渐增加对于自己的信仰心，渐渐把向来信天安命的心理变成信任人类自己的心理。所以这个新宗教的第二特色是他的人化。智识的发达不但抬高了人的能力，并且扩大了他的眼界，使他胸襟阔大，想象力高远，同情心浓

挚。同时，物质享受的增加使人有余力可以顾到别人的需要与痛苦。扩大了的同情心加上扩大了的能力，遂产生了一个空前的社会化的新道德，所以这个新宗教的第三特色就是他的社会化的道德。

古代的人因为想求得感情上的安慰，不惜牺牲理智上的要求，专靠信心（faith），不问证据，于是信鬼，信神，信上帝，信天堂，信净土，信地狱。近世科学便不能这样专靠信心了。科学并不菲薄感情上的安慰；科学只要求一切信仰须要禁得起理智的评判，须要有充分的证据，凡没有充分证据的，只可存疑，不足信仰。赫胥黎（Huxley）说的最好：

如果我对于解剖学上或生理学上的一个小小困难，必须要严格的不信任一切没有充分证据的东西，方才可望有成绩，那么，我对于人生的奇秘的解决，难道就可以不用这样严格的条件吗?

这正是十分尊重我们的精神上的要求。我们买一亩田，卖三间屋，尚且要一张契据；关于人生的最高希望的根据，岂可没有证据就胡乱信仰吗?

这种“拿证据来”的态度，可以称为近世宗教的“理智化”。

从前人类受自然的支配，不能探讨自然界的秘密，没有能力抵抗自然的残酷，所以对于自然常怀着畏惧之心。拜物，拜畜生，怕鬼，敬神，“小心翼翼，昭事上帝”，都是因为人类不信任自己的能力，不能不倚靠一种超自然的势力。现代的人便不同了。人的智力居然征服了自然界的无数质力，上可以飞行无碍，下可以潜行海底，远可以窥算星辰，近可以观察极微。这个两只手一个大脑的动物—— 人—— 已成了世界的主人翁，他不能不尊重自己了。一个少年的革命诗人曾这样的歌唱：

我独自奋斗，胜败我独自承当，
我用不着谁来放我自由，

我用不着什么耶稣基督

妄想他能替我赎罪替我死。

I fight alone and， win or sink，

I need no one to make me free，

I want no Jesus Christ to think

That he could ever die for me .

这是现代人化的宗教。信任天不如信任人，靠上帝不如靠自己。我们现在不妄想什么天堂天国了，我们要在这个世界上建造“人的乐国”。我们不妄想做不死的神仙了，我们要在这个世界上做个活泼健全的人。我们不妄想什么四禅定六神通了，我们要在这个世界上做个有聪明智慧可以戡天缩地的人。我们也许不轻易信仰上帝的万能了，我们却信仰科学的方法是万能的，人的将来是不可限量的。我们也许不信灵魂的不灭了，我们却信人格是神圣的，人权是神圣的。

这是近世宗教的“人化”。

但最重要的要算近世道德宗教的“社会化”。

古代的宗教大抵注重个人的拯救；古代的道德也大抵注重个人的修养。虽然也有自命普渡众生的宗教，虽然也有自命兼济天下的道德，然而终苦于无法下手，无力实行，只好仍旧回到个人的身心上用功夫，做那向内的修养。越向内做功夫，越看不见外面的现实世界；越在那不可捉摸的心性上玩把戏，越没有能力应付外面的实际问题。即如中国八百年的理学功夫居然看不见二万万妇女缠足的惨无人道！明心见性，何补于人道的苦痛困穷！坐禅主敬，不过造成许多“四体不勤，五谷不分”的废物！

近世文明不从宗教下手，而结果自成一个新宗教；不从道德入门，而结果自成一派新道德。十五十六世纪的欧洲国家简直都是几个海盗的国家，哥伦布（Columbus）、麦哲伦（Magellan）

、德雷克（Drake）一班探险家都只是一些大海盗。他们的目的只是寻求黄金、白银、香料、象牙、黑奴。然而这班海盗和海盗带来的商人开辟了无数新地，开拓了人的眼界，抬高了人的想象力，同时又增加了欧洲的富力。工业革命接着起来，生产的方法根本改变了，生产的能力更发达了。二三百年间，物质上的享受逐渐增加，人类的同情心也逐渐扩大。这种扩大的同情心便是新宗教新道德的基础。自己要争自由，同时便想到别人的自由，所以不但自由须以不侵犯他人的自由为界限，并且还进一步要要求绝大多数人的自由。自己要享受幸福，同时便想到人的幸福，所以乐利主义（Utilitarianism）的哲学家便提出“最大多数的最大幸福”的标准来做人类社会的目的。这都是“社会化”的趋势。

十八世纪的新宗教信条是自由、平等、博爱。十九世纪中叶以后的新宗教信条是社会主义。这是西洋近代的精神文明，这是东方民族不曾有过的精神文明。

固然东方也曾有主张博爱的宗教，也曾有公田均产的思想。但这些不过是纸上的文章，不曾实地变成社会生活的重要部分，不曾变成范围人生的势力，不曾在东方文化上发生多大的影响，在西方便不然了。“自由，平等，博爱”成了十八世纪的革命口号。美国的革命，法国的革命，1848年全欧洲的革命运动，1862年的南北美战争，都是在这三大主义的旗帜之下的大革命。美国的宪法，法国的宪法，以至于南美洲诸国的宪法，都是受了这三大主义的绝大影响的。旧阶级的打倒，专制政体的推翻，法律之下人人平等的观念的普遍，“信仰，思想，言论，出版”几大自由的保障的实行，普及教育的实施，妇女的解放，女权的运动，妇女参政的实现，……都是这个新宗教新道德的实际的表现。这不仅仅是三五个哲学家书本子里的空谈；这都是西洋近代社会政治制度的重要部分，这都已成了范围人生，影响实际生活的绝大势力。

十九世纪以来，个人主义的趋势的流弊渐渐暴白于世了，资本主义之下的苦痛也渐渐明了了。远识的人知道自由竞争的经济制度不能达到真正“自由，平等，博爱”的目的。向资本家手里要求公道的待遇，等于“与虎谋皮”。救济的方法只有两条大路：一是国家利用其权力，实行裁制资本家，保障被压迫的阶级；一是被压迫的阶级团结起来，直接抵抗资本阶级的压迫与掠夺。于是各种社会主义的理论与运动不断地发生。

西洋近代文明本建筑在个人求幸福的基础之上，所以向来承认“财产”为神圣的人权之一。但十九世纪中叶以后，这个观念根本动摇了；有的人竟说“财产是贼赃”，有的人竟说“财产是掠夺”。现在私有财产制虽然还存在，然而国家可以征收极重的所得税和遗产税，财产久已不许完全私有了。劳动是向来受贱视的；但资本集中的制度使劳工有大组织的可能，社会主义的宣传与阶级的自觉又使劳工觉悟团结的必要，于是几十年之中，有组织的劳动阶级遂成了社会上最有势力的分子。十年以来，工党领袖可以执掌世界强国的政权，同盟总罢工可以征服最有势力的政府，俄国的劳农阶级竟做了全国的专政阶级。这个社会主义的大运动现在还正在进行的时期。但他的成绩已很可观了。各国的“社会立法”（Social Legislation）的发达，工厂的视察，工厂卫生的改良，儿童工作与妇女工作的救济，红利分配制度的推行，缩短工作时间的实行，工人的保险，合作制之推行，最低工资（Minimum Wage）的运动，失业的救济，级进制的（Progressive）所得税与遗产税的实行，……这都是这个大运动已经做到的成绩，这也不仅仅是纸上的文章，这也都已成了近代文明的重要部分。

这是“社会化”的新宗教与新道德。

东方的旧脑筋也许要说：“这是争权夺利，算不得宗教与道德。”这里又正是东西文化的一个根本不同之点。一边是安分，安命，安贫，乐天，不争，认吃亏；一边是不安分，不安贫，不肯吃亏，努力

奋斗，继续改善现成的境地。东方人见人富贵，说他是“前世修来的”；自己贫，也说是“前世不曾修”，说是“命该如此”。西方人便不然；他说，“贫富的不平等，痛苦的待遇，都是制度的不良的结果，制度是可以改良的。”他们不是争权夺利，他们是争自由，争平等，争公道；他们争的不仅仅是个人的私利，他们奋斗的结果是人类绝大多数人的福利。最大多数人的最大幸福，不是袖手念佛号可以得来的，是必须奋斗力争的。

朋友们，究竟是哪一种文化能满足你们的心灵上的要求呢?

我们现在可综合评判西洋近代的文明了。这一系的文明建筑在“求人生幸福”的基础之上，确然替人类增进了不少的物质上的享受；然而他也确然很能满足人类的精神上的要求。他在理智的方面，用精密的方法，继续不断地寻求真理，探索自然界无穷的秘密。他在宗教道德的方面，推翻了迷信的宗教，建立合理的信仰；打倒了神权，建立人化的宗教；抛弃了那不可知的天堂净土，努力建设“人的乐国”“人世的天堂”；丢开了那自称的个人灵魂的超拔，尽量用人的新想象力和新智力去推行那充分社会化了的新宗教与新道德，努力谋人类最大多数的最大幸福。

东方的文明的最大特色是知足。西洋的近代文明的最大特色是不知足。

知足的东方人自安于简陋的生活，故不求物质享受的提高；自安于愚昧，自安于“不识不知”，故不注意真理的发现与技艺器械的发明；自安于现成的环境与命运，故不想征服自然，只求乐天安命，不想改革制度，只图安分守己，不想革命，只做顺民。

这样受物质环境的拘束与支配，不能跳出来，不能运用人的心思智力来改造环境改良现状的文明，是懒惰不长进的民族的文明，是真正唯物的文明。这种文明只可以遏抑而决不能满足人类精神上的要求。

西方人大不然。他们说“不知足是神圣的”（Divine Discontent）。物质上的不知足产生了今日钢铁世界，汽机世界，电力世界。理智上的不知足产生了今日的科学世界。社会政治制度上的不知足产生了今日的民权世界，自由政体，男女平权的社会，劳工神圣的喊声，社会主义的运动。神圣的不知足是一切革新一切进化的动力。

这样充分运用人的聪明智慧来寻求真理以解放人的心灵，来制服天行以供人用，来改造物质的环境，来改革社会政治的制度，来谋人类最大多数的最大幸福，—— 这样的文明应该能满足人类精神上的要求；这样的文明是精神的文明，是真正理想主义的（Idealistic）文明，决不是唯物的文明。

固然，真理是无穷的，物质上的享受是无穷的，新器械的发明是无穷的，社会制度的改善是无穷的。但格一物有一物的愉快，革新一器有一器的满足，改良一种制度有一种制度的满意。今日不能成功的，明日明年可以成功；前人失败的，后人可以继续助成。尽一分力便有一分的满意；无穷的进境上，步步都可以给努力的人充分的愉快。所以大诗人坦尼森（Tennyson）借古英雄（Ulysses）的口气歌唱道：

> 然而人的阅历就像一座穹门，
> 从那里露出那不曾走过的世界。
> 越走越远，永永望不到他的尽头。
> 半路上不干了，多么沉闷呵！
> 明晃晃的快刀为什么甘心上锈！
> 难道留得一口气就算得生活了？
> …………
> 朋友，来罢！
> 去寻一个更新的世界是不会太晚的。

…………

用掉的精力固然不回来了，剩下的还不少呢。

现在虽然不是从前那样掀天动地的身手了，

然而我们毕竟还是我们，——

光阴与命运颓唐了几分壮志！

终止不住那不老的雄心，

去努力，去探寻，去发见，

永不退让，不屈伏。

三十七，六，六

注33 原载1926年7月10日《现代评论》第4卷第83期。

欧游道中寄志摩 注34

志摩：

我在火车上寄你的长信（由眉转） 收到了没有？我在London住了十几天，委员会的人都四散了，没有事可做，所以来巴黎住几天。还想到瑞士去玩玩。

我这回去国，独自旅行，颇多反省的时间。我很感觉一种心理上的反动，于自己的精神上，一方面感觉depression，一方面却又不少新的兴奋。究竟我回国九年来，干了一些什么！成绩在何处？眼看见国家政治一天糟似一天，心里着实难过。去国时的政治，比起我九年前回国时，真如同隔世了。我们固然可以自己卸责，说这都是前人种的恶因，于我们无关，话虽如此，我们种的新因却在何处？满地是“新文艺”的定期刊，满地是浅薄无聊的文艺与政谈，这就是种新因了吗？几个朋友办了一年多的《努力》，又几个朋友谈了几个月的反赤化，这又是种新因了吗？

这一类的思想使我很感觉烦恼。

但我又感觉一种刺激。我们这几年在北京实在太舒服了，太懒惰了，太不认真了。前年叔永说我们在北京的生活有点frivolous，那时我们也许以此自豪。今年春间你们写信给我，叫我赶紧离开上海，因为你们以为我在上海的生活太frivolous。但我现在想起来，我们在北京的生活也正是十分frivolous。我在莫斯科三天，觉得那里的人有一种seriousness of purpose，真有一种“认真”“发愤有为”的气象。我去看那“革命博物馆”，看那1890-1917年的革命运动，真使

我们愧死。我想我们应该发愤振作一番，鼓起一点精神来担当大事，要严肃地做个人，认真地做点事，方才可以对得住我们现在的地位。

我们应当学Mussolini 的“危险地过日子”，—— 至少至少，也应该学他实行延长工作的时间。

英国不足学；英国一切敷衍，苟且过日子，从没有一件先见的计划；名为evolutionary，实则得过且过，直到雨临头时方才做补漏的工夫。此次矿工罢业事件最足表现此民族心理。

我们应当学德国；至少应该学日本。至少我们要想法子养成一点整齐严肃的气象。这是我的新的兴奋。

你们也许笑我变成道学先生了。但是这是我一个月来的心理，不是一时偶然的冲动。我希望北京的几个朋友也认真想想这点子老生常谈。

傅孟真几天之内可以到Paris 。我在此等他来谈谈就走。

见着Waley，我很爱他。在此见着Pelliot，我也很爱他。昨天在Bibliotheque Nationale 里看见敦煌卷子，很高兴。今天去游凡赛野，到傍晚方归。

庚款会大概要到10月初才续开。我10月底到Frankport A . M . 去演讲一次。11月须回到英国，到各大学讲演，约有十处，由British and Irish Universities ' China Committee 布置。以后的行止，尚不可知。如身体尚不甚健壮，拟往瑞士可过冬处去住一个冬天。以后便要作归计了。

我预备回国后即积极作工。很想带点“外国脾气”回来耍耍。带些什么还不能知道。大概不会是跳舞。

适之 十五年八月二十七日

注34 1926 年8 月和10 月给徐志摩的两封信之一，原载1926 年12 月8 日《晨报副镌》，原题为“新自由主义”。

漫游的感想 注35

一 东西文化的界线

我离了北京，不上几天，到了哈尔滨。在此地我得了一个绝大的发现：我发现了东西文明的交界点。

哈尔滨本是俄国在远东侵略的一个重要中心。当初俄国人经营哈尔滨的时候，早就预备要把此地辟作一个二百万居民的大城，所以一切文明设备，应有尽有；几十年来，哈尔滨就成了北中国的上海。这是哈尔滨的租界，本地人叫做“道里”，现在租界收回，改为特别区。

租界的影响，在几十年中，使附近的一个村庄逐渐发展，也变成了一个繁盛的大城。这是“道外”。

“道里”现在收归中国管理了，但俄国人的势力还是很大的，向来租界时代的许多旧习惯至今还保存着。其中的一种遗风就是不准用人力车（东洋车） 。“道外”的街道上都是人力车。一到了“道里”，只见电车与汽车，不见一部人力车。道外的东洋车可以拉到道里，但不准再拉客，只可拉空车回去。

我到了哈尔滨，看了道里与道外的区别，忍不住叹口气，自己想道：这不是东方文明与西方文明的交界点吗？东西洋文明的界线只是人力车文明与摩托车文明的界线—— 这是我的一大发现。

人力车又叫做东洋车，这真是确切不移。请看世界之上，人力车所至之地，北起哈尔滨，西至四川，南至南洋，东至日本，这不是东方文明的区域吗？

人力车代表的文明就是那用人作牛马的文明。摩托车代表的文明就是用人的心思才智制作出机械来代替人力的文明。把人作牛马看待，无论如何，够不上叫做精神文明。用人的智慧造作出机械来，减少人类的苦痛，便利人类的交通，增加人类的幸福，—— 这种文明却含有不少的理想主义，含有不少的精神文明的可能性。

我们坐在人力车上，眼看那些圆颅方趾的同胞努起筋肉，弯着背脊梁，流着血汗，替我们做牛做马，拖我们行远登高，为的是要挣几十个铜子去活命养家，—— 我们当此时候，不能不感谢那发明蒸汽机的大圣人，不能不感谢那发明电力的大圣人，不能不祝福那制作汽船汽车的大圣人：感谢他们的心思才智节省了人类多少精力，减除了人类多少苦痛！你们嫌我用“圣人”一个字吗？孔夫子不说过吗，“制而用之谓之法。利用出入，民咸用之，谓之神。”孔老先生还嫌“圣”字不够，他简直要尊他们为“神”呢！

二 摩托车的文明

去年8月17日的伦敦《晚报》（*Evening Standard*）有下列的统计：

全世界的摩托车共24 590 000辆。

全世界人口平均每71人有一辆摩托车。

美国每6人有车一辆。

加拿大与纽西兰每12人有车一辆。

澳洲每20人有车一辆。

今年1月16日纽约的《国民周报》（*The Nation*）有下列的统计：

全世界摩托车27 500 000

美国摩托车22 330 000

美国摩托车数占全世界81％。

美国人口平均每5人有车一辆。

去年（1926）美国造的摩托车凡450万辆，出口50万辆。

美国的路上，无论是大城里或乡间，都是不断的汽车。《纽约时报》上曾说一个故事：有一个北方人驾着摩托车走过Miami 的一条大道，他开的速度是每点钟三十五英里。后面一个驾着两轮摩托车的警察赶上来问他为什么挡住大路。他说："我开的已是三十五里了。"警察喝道："开六十里！"

今年3月里我到费城（Philadelphia） 演讲，一个朋友请我到乡间Haverford 去住一天。我和他同车往乡间去，到了一处，只见那边停着一二百辆摩托车。我说："这里开汽车赛会吗？"他用手指道："那边不在造房子吗？这些都是木匠泥水匠坐来做工的汽车。"

这真是一个摩托车的国家！木匠泥水匠坐了汽车去做工，大学教员自己开着汽车去上课，乡间儿童上学都有公共汽车接送，农家出的鸡蛋牛乳每天都自己用汽车送上火车或直送进城。十字街头，向来总有一两家酒店的；近年酒禁实行了，十字街头往往建着汽油的小站。车多了，停车的空场遂成为都市建筑的一个大问题。此外还发生了许多连带的问题，很能使都市因此改观。例如我到丹佛城（Denver），看见墙上都没有街道的名字，我很诧异。后来才看见街名都用白漆写在马路两边的"行道"（Pavement or Side Walk） 的底下，为的是要使夜间汽车灯光容易照着。这一件事便可以看出摩托车在都市经营上的影响了。

摩托车的文明的好处真是一言难尽。汽车公司近年通行"分月付款"的法子，使普通人家都可以购买汽车。据最近统计，去年一年之中美国人买的汽车有三分之二是分月付钱的。这种人家向来是不肯出远门的。如今有了汽车，旅行便利了，所以每日工作完毕之后，回家带了家中妻儿，自己开着汽车，到郊外去游玩；每星期日，可以全家到远地旅行游览。例如旧金山的"金门公园"，远在海滨，可以纵观太平

洋上的水光岛色；每到星期日，四方男女来游的真是人山人海！这都是摩托车的恩赐。这种远游的便利可以增进健康，开拓眼界，增加智识，—— 这都是我们在轿子文明与人力车文明底下想象不到的幸福。

最大的功效还在人的官能的训练。人的四肢五官都是要训练的；不练就不灵巧了，久不练就迟钝麻木了。中国乡间的老百姓，看见汽车来了，往往手足失措，不知道怎样回避；你尽着呜呜地压着号筒，他们只听不见；连街上的狗与鸡也只是懒洋洋地踱来摆去，不知避开。但是你若把这班老百姓请到上海来，请他们从先施公司走到永安公司去，他们便不能不用耳目手足了。走过大马路的人，真如《封神传》上黄天化说的“须要眼观四处，耳听八方”。你若眼不明，耳不聪，手足不灵动，必难免危险。这便是摩托车文明的训练。

美国的汽车大概都是各人自己驾驶的。往往一家中，父母子女都会开车。人工贵了，只有顶富的人家可以雇人开车。这种开车的训练真是“胜读十年书”！你开着汽车，两手各有职务，两脚也各有职务，眼要观四处，耳要听八方，还要手足眼耳一时并用，同力合作。你不但要会开车，还要会修车；随你是什么大学教授、诗人诗哲，到了半路车坏的时候，也不能不卷起袖管，替机器医病。什么书呆子，书踱头，傻瓜，若受了这种训练，都不会四体不勤，五官不灵了。你们不常听见人说大学教授“心不在焉”的笑话吗？我这回新到美国，有些大学教授如孟禄博士等请我坐他们自己开的车，我总觉得有点栗栗危惧，怕他们开到半路上忽然想起什么哲学问题或天文学问题来，那才危险呢！但是我经过几回之后，才觉得这些大学教授已受了摩托车文明的洗礼，把从前的“心不在焉”的呆气都赶跑了，坐在轮子前便一心在轮子上，手足也灵活了，耳目也聪明了！猗欤休哉！摩托车的教育！

三 一个劳工代表

有些自命“先知”的人常常说：“美国的物质发展终有到头的一天；到了物质文明破产的时候，社会革命便起来了。”

我可以武断地说：美国是不会有社会革命的，因为美国天天在社会革命之中。这种革命是渐进的，天天有进步，故天天是革命。如所得税的实行，不过是十四年来的事，然而现在所得税已成了国家税收的一大宗，巨富的家私有纳税百分之五十以上的。这种“社会化”的现象随地都可以看见。从前马克思派的经济学者说资本愈集中则财产所有权也愈集中，必做到资本全归极少数人之手的地步。但美国近年的变化却是资本集中而所有权分散在民众。一个公司可以有一万万的资本，而股票可由雇员与工人购买，故一万万元的资本就不妨有一万人的股东。近年移民进口的限制加严，贱工绝迹，故国内工资天天增涨；工人收入既丰，多有积蓄，往往购买股票，逐渐成为小资本家。不但白人如此，黑人的生活也逐渐抬高。纽约城的哈伦区，向为白人居住的，十年之中土地房屋全被发财的黑人买去了，遂成了一片五十万人的黑人区域。人人都可以做有产阶级，故阶级战争的煽动不发生效力。

我且说一件故事。

我在纽约时，有一次被邀去参加一个“两周讨论会”（Fortnightly Forum）。这一次讨论的题目是“我们这个时代应该叫什么时代？”十八世纪是“理智时代”，十九世纪是“民治时代”，这个时期应该叫什么？究竟是好是坏？

依这个讨论会规矩，这一次请了六位客人作辩论员：一个是俄国克伦斯基革命政府的交通总长；一个是印度人；一个是我；一个是有名的“效率工程师”（Efficiency Engineer），是一位老女士；一个是纽约有名的牧师Holmes；一个是工会代表。

有些人的话是可以预料的。那位印度人一定痛骂这个物质文明时代；那位俄国交通总长一定痛骂布尔什维克；那位牧师一定是很悲观的；我一定是很乐观的；那位女效率专家一定鼓吹她的效率主义。一言表过不提。

单说那位劳工代表Frahne 先生。他站起来演说了。他穿着晚餐礼服，挺着雪白的硬衬衫，头发苍白了。他站起来，一手向里面衣袋里抽出一卷打字的演说稿，一手向外面袋里摸出眼镜盒，取出眼镜戴上。他高声演说了。

他一开口便使我诧异。他说：我们这个时代可以说是人类有历史以来最好的最伟大的时代，最可惊叹的时代。

这是他的主文。以下他一条一条地举例来证明这个主旨。他先说科学的进步，尤其注重医学的发明；次说工业的进步；次说美术的新贡献，特别注重近年的新音乐与新建筑；最后他叙述社会的进步，列举资本制裁的成绩，劳工待遇的改善，教育的普及，幸福的增加。他在十二分钟之内描写世界人类各方面的大进步，证明这个时代是人类有史以来最好的时代。

我听了他的演说，忍不住对自己说道：这才是真正的社会革命。社会革命的目的就是要做到向来被压迫的社会分子能站在大庭广众之中歌颂他的时代为人类有史以来最好的时代。

四 往西去！

我在莫斯科住了三天，见着一些中国共产党的朋友，他们很劝我在俄国多考察一些时。我因为要赶到英国去开会，所以不能久留。那时冯玉祥将军在莫斯科郊外避暑，我听说他很崇拜苏俄，常常绘画列宁的肖像。我对他的秘书刘伯坚诸君说：我很盼望冯先生从俄国向西去看看。即使不能看美国，至少也应该看看德国。

我的老朋友李大钊先生在他被捕之前一两月曾对北京朋友说：“我们应该写信给适之，劝他仍旧从俄国回来，不要让他往西去打美国回来。”但他说这话时，我早已到了美国了。

我希望冯玉祥先生带了他的朋友往西去看看德国、美国；李大钊先生却希望我不要往西去。要明白此中的意义，且听我再说一件有趣味的故事。

我在日本时，同了马伯援先生去访问日本最有名的经济学家福田德三博士。我说：“福田先生，听说先生新近到欧洲游历回来之后，先生的思想主张颇有改变，这话可靠吗？”

他说：“没有什么大的改变。”

我问：“改变的大致是什么？”

他说：“从前我主张社会政策；这次从欧洲回来之后，我不主张这种妥协的缓和的社会政策了。我现在以为这其间只有两条路：不是纯粹的马克思派社会主义，就是纯粹的资本主义。没有第三条路。”

我说：“可惜先生到了欧洲不曾走的远点，索性到美国去看看，也许可以看见第三条路，也未可知。”

福田博士摇头说：“美国我不敢去，我怕到了美国会把我的学说完全推翻了。”

我说：“先生这话使我颇失望。学者似乎应该尊重事实。若事实可以推翻学说，那么，我们似乎应该抛弃那学说，另寻更满意的假设。”

福田博士摇头说：“我不敢到美国去，我今年五十五了，等到我六十岁时，我的思想定了，不会改变了，那时候我要往美国看看去。”

这一次的谈话给了我一个绝大的刺激。世间的大问题决不是一两个抽象名词（如“资本主义”“共产主义”等等） 所能完全包括的。最要

紧的是事实。现今许多朋友却只高谈主义，不肯看看事实。孙中山先生曾引外国俗语说“社会主义有五十七种，不知哪一种是真的”。岂但社会主义有五十七种？资本主义还不止五百七十种呢！拿一个“赤”字抹杀新运动，那是张作霖、吴佩孚的把戏。然而拿一个“资本主义”来抹杀一切现代国家，这种眼光究竟比张作霖、吴佩孚高明多少？

朋友们，不要笑那位日本学者。他还知道美国有些事实足以动摇他的学说，所以他不敢去。我们之中却有许多人决不承认世上会有事实足以动摇我们的迷信的。

五 东方人的“ 精神生活”

我到纽约后的第十天1月21日 —— 《纽约时报》上登出一条很有趣味的新闻：

> 昨天下午一点钟，纽吉赛邦的恩格儿坞（Englewood， N . J . ）的山郎先生住宅面前，围了许多男男女女、小孩子、小狗，等着要看一位埃及道人（Fakir ）名叫哈密（Hamid Bey ）的被活埋的奇事。
>
> 哈密道人站在那掘好的坟坑的旁边；微微的雨点洒在他的飘飘的长袍上。他身边站着两个同道的助手。
>
> 人越来越多了。到了一点一分的时候，哈密道人忽然倒在地下，不省人事了。两个请来的医生同了三个报馆访员动手把他的耳朵、鼻子、嘴，都用棉花塞好。随后便有人来把哈密道人抬下坟坑，放在坑里的内穴里。他脸上撒了一薄层的沙。内穴上面用木板盖好。
>
> 内穴上面还有三尺深的空坑，他们也用泥土填满了。填了后，活埋的工作算完了。
>
> 到场的许多人都走进山郎先生的家里去吃茶点。山郎夫人未嫁之前就是那位绰号“千眼姑娘”的李麻小姐。她在那边招待来宾，大家谈着“人生无涯”一类的问题，静候那活埋道人的复活。
>
> 一点钟过去了。……一点半过去了。……两点钟过去了。……

到了下午四点，三个爱耳兰的工人动手把坟掘开。三个黑种工人站在旁边陪着，—— 也许是给那三个白种同伴镇压邪鬼罢。

四点钟敲过不久，哈密道人扶起来了。扶到了空气里，他便颤动了，渐渐活过来了。他低低地喊了一声“胡帝尼”，微微一笑，他回生了。

他未埋之先，医生验过他的脉跳是七十二，呼吸是十八。复活之后，脉跳与呼吸仍是七十二与十八。他在坑里足足埋了两点五十二分。

这回的安排布置全是勒乌公司（Loew 's）的杜纳先生办理的。杜纳先生说，本想同这位埃及道人订一个“杂耍戏”的契约，不过还得考虑一会儿，因为看戏的人等不得三个钟头就都会跑光了。

哈密道人却很得意，他说他还可以活埋三天咧。

美国是个有钱的地方，世界各国的奇奇怪怪的宗教掮客都赶到这里来招揽信徒，炫卖花样。前一年，有个埃及道人名叫拉曼（Rahman）的，自称能收敛心神，停止呼吸。他当大众试验，闭在铁棺内，沉在赫贞河里，过一点钟之久。当时美国有大幻术家胡帝尼（Harry Houdini）研究此事，说这不是停止呼吸，乃是一种“浅呼吸”，是可以操练出来的。胡帝尼自己练习，到了去年夏间，他也公开试验：睡在铁棺里，叫人沉在纽约谢尔敦大旅馆的水池里，过了一点半钟，方才捞起来。开棺之后，依然复生，不过脉跳增加至一百四十二跳而已。胡帝尼的成绩比拉曼加长半点钟，颇能使人明白这种把戏不过是一种技术上的训练，并没有什么精神作用。

胡帝尼死后，这班东方道人还不伏气，所以有今年1月20日哈密道人的公开试验。哈密的成绩又比胡帝尼加长了八十二分钟，应该够得上和勒乌公司订六个月的“杂耍戏”的契约了，然而杜纳先生又嫌活埋三点钟太干燥无味了，怕不能号召看戏的群众！可惜，可惜！大概哈密先生和他的道友们后来仍旧回到东方去继续他们的“内心生活”了罢。

胡帝尼的试验的精神是很可佩服的。其实即使这班东方道人真能活埋三点钟以至三天，完全停止呼吸，这又算得什么精神生活？这里面哪有什么“精神的份子”？泥里的蚯蚓，以至一切冬天蛰伏的爬虫，不是都能这样吗？

六 麻将

前几年，麻将牌忽然行到海外，成为出口货的一宗。欧洲与美洲的社会里，很有许多人学打麻将的；后来日本也传染到了。有一个时期，麻将竟成了西洋社会里最时髦的一种游戏：俱乐部里差不多桌桌都是麻将，书店里出了许多种研究麻将的小册子，中国留学生没有钱的可以靠教麻将吃饭挣钱。欧美人竟发了麻将狂热了。

谁也梦想不到东方文明征服西洋的先锋队却是那一百三十六个麻将军！

这回我从西伯利亚到欧洲，从欧洲到美洲，从美洲到日本，十个月之中，只有一次在日本京都的一个俱乐部里看见有人打麻将牌。在欧美简直看不见麻将了。我曾问过欧洲和美国的朋友，他们说，“妇女俱乐部里，偶然还可以看见一桌两桌打麻将的，但那是很少的事了”。我在美国人家里，也常看见麻将牌盒子—— 雕刻装璜很精致的—— 陈列在室内，有时一家竟有两三副的。但从不见主人主妇谈起麻将；他们从不向我这位麻将国的代表请教此中的玄妙！麻将在西洋已成了架上的古玩了；麻将的狂热已退凉了。

我问一个美国朋友，为什么麻将的狂热过去的这样快？他说：“女太太们喜欢麻将，男子们却很反对，终于是男子们战胜了。”

这是我们意想得到的。西洋的勤劳奋斗的民族决不会做麻将的信徒，决不会受麻将的征服。麻将只是我们这种好闲爱荡，不爱惜光阴的“精神文明”的中华民族的专利品。

当明朝晚年，民间盛行一种纸牌，名为“马吊”。马吊只有四十张牌，有一文至九文，一千至九千，一万至九万等，等于麻将牌的筒子、索子、万子。还有一张“零”，即是“白板”的祖宗。还有一张“千万”，即是徽州纸牌的“千万”。马吊牌上每张上画有《水浒传》的人物。徽州纸牌上的“王英”即是矮脚虎王英的遗迹。乾隆嘉庆间人汪师韩的全集里收有几种明人的马吊牌（在《丛睦汪氏丛书》内）。

马吊在当日风行一时，士大夫整日整夜的打马吊，把正事都荒废了。所以明亡之后，吴梅村作《绥寇纪略》说，明之亡是亡于马吊。

三百年来，四十张的马吊逐渐演变，变成每样五张的纸牌，近七八十年中又变为每样四张的麻将牌（马吊三人对一人，故名“马吊脚”，省称“马吊”；“麻将”为“麻雀”的音变，“麻雀”为“马脚”的音变）。越变越繁复巧妙了，所以更能迷惑人心，使国中的男男女女，无论富贵贫贱，不分日夜寒暑，把精力和光阴葬送在这一百三十六张牌上。

英国的“国戏”是Cricket，美国的国戏是Baseball，日本的国戏是角抵。中国呢？中国的国戏是麻将。

麻将平均每四圈费时约两点钟。少说一点，全国每日只有一百万桌麻将，每桌只打八圈，就得费四百万点钟，就是损失十六万七千日的光阴，金钱的输赢，精力的消磨，都还在外。

我们走遍世界，可曾看见哪一个长进的民族，文明的国家，肯这样荒时废业的吗？一个留学日本朋友对我说：“日本人的勤苦真不可及！到了晚上，登高一望，家家板屋里都是灯光；灯光之下，不是少年人跳着读书，便是老年人跪着翻书，或是老妇人跪着做活计。到了天明，满街上，满电车上都是上学去的儿童。单只这一点勤苦就可以征服我们了。”

其实何止日本？凡是长进的民族都是这样的。只有咱们这种不长进的民族以“闲”为幸福，以“消闲”为急务，男人以打麻将为消闲，女人

以打麻将为家常，老太婆以打麻将为下半生的大事业！

从前的革新家说中国有三害：鸦片、八股、小脚。鸦片虽然没禁绝，总算是犯法的了。虽然还有做“洋八股”与更时髦的“党八股”的，但八股的四书文是过去的了。小脚也差不多没有了。只有这第四害，麻将，还是日兴月盛，没有一点衰歇的样子，没有人说它是可以亡国的大害。新近麻将先生居然大摇大摆地跑到西洋去招摇一次，几乎做了鸦片与杨梅疮的还敬礼物。但如今它仍旧缩回来了，仍旧回来做东方精神文明的国家的国粹、国戏！

后记

“漫游的感想”本不止这六条，我预备写四五十条，作成一本游记。但我当时正在赶写《白话文学史》，忙不过来，便把游记搁下来了。现在我把这六条保存在这里，因为游记专书大概是写不成的了。

十九，三，十 胡适

注35 原载1927 年8 月13 日、20 日和9 月17 日《现代评论》第6 卷第140 、141 、145 期，《后记》为收入《胡适文存三集》时所加。

人生固然不过一梦，但一生只有这一场做梦的机会，岂可不努力做一个轰轰烈烈像个样子的梦？



目　录

四十自述

自 序

序幕 我的母亲的订婚

第一章 九年的家乡教育

第二章 从拜神到无神

第三章 在上海（一）

第四章 在上海（二）

第五章 我怎样到外国去

附录

逼上梁山—文学革命的开始

What I Believe

四十自述

胡適 著

版权信息

书　名：四十自述
丛书名：作家榜经典文库

作家榜阅读 APP 电子版权制作
版权所有 · 侵权必究

出版说明

一、本书以上海亚东图书馆1939年1月排印本为底本。附录《逼上梁山——文学革命的开始》一文，以《中国新文学大系·建设理论集》上海良友图书印刷公司1935年初版为底本。

二、附录英文自述 ***What I Believe*** 摘自美国 ***Forum*** 杂志1931年1、2月号“生活哲学”(*Living Philosophies*)专栏。这篇英文自述与《四十自述》相吻合，被视为写作《四十自述》时的蓝本，故附上。

三、全书文字校订，除修正此前印本明显错字、不规范汉字外，还订正了引文的错误，使胡适作品的文本更加准确。

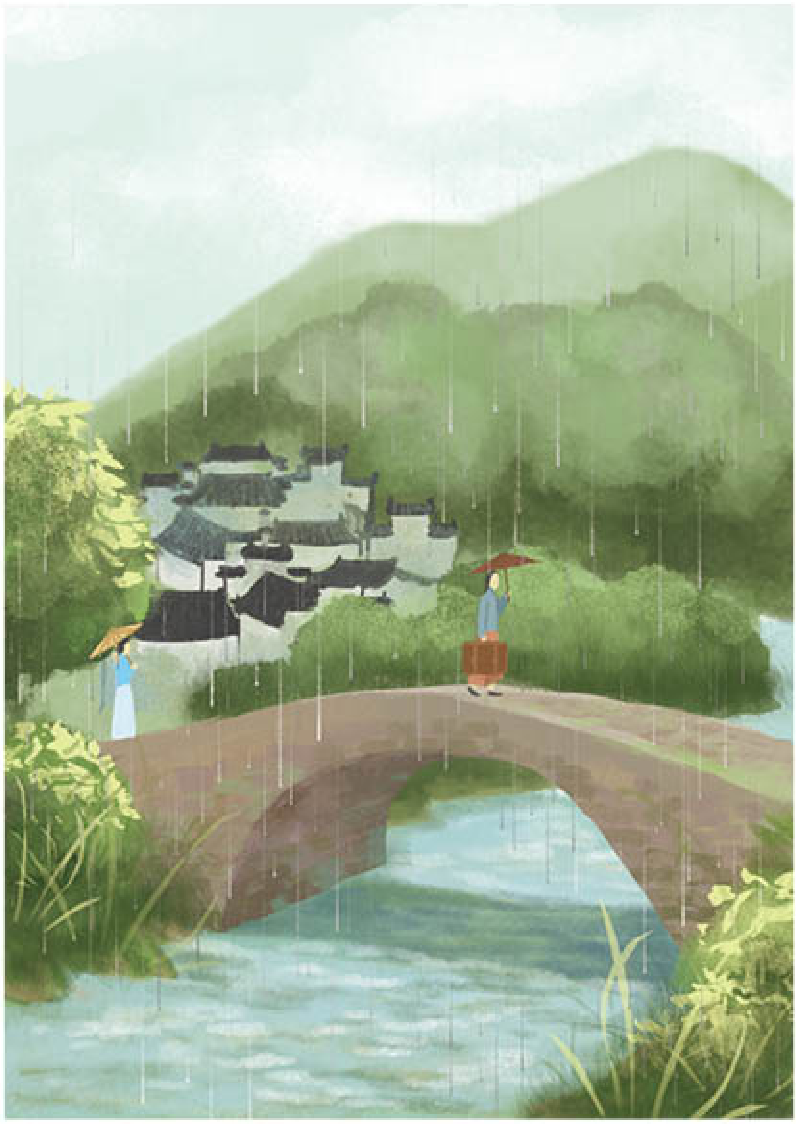
四、原作涉及的数字几乎全用汉字，考虑到图书性质和体例统一性，根据现行出版规范适度修改。



忽然她听见有人低声说：“三先生来了！”她抬起头来，只见路上的人都纷纷让开一条路；只听见许多人都叫“三先生”。



这些方字都是我父亲亲手写的楷字，我母亲终身保存着，因为这些方块红笺上都是我们三个人的最神圣的团居生活的纪念。



我就这样出门去了，向那不可知的人海里去寻求我自己的教育和生活，—孤零零的一个小孩子，所有的防身之具只是一个慈母的爱，一点点用功的习惯，和一点点怀疑的倾向。



在那个忧愁烦闷的时候，又遇着一班浪漫的朋友，我就跟着他们堕落了。



那个夏天，任叔永（鸿隽）、梅觐庄（光迪）、杨杏佛（铨）、唐擘黄（钺）都在绮色佳（Ithaca）过夏，我们常常讨论中国文学的问题。



两个黄蝴蝶，双双飞上天。不知为什么，一个忽飞还，
剩下那一个，孤单怪可怜，也无心上天，天上太孤单。

四十自述

自序

我在这十几年中，因为深深的感觉中国最缺乏传记的文学，所以到处劝我的老辈朋友写他们的自传。不幸的很，这班老辈朋友虽然都答应了，终不肯下笔。最可悲的一个例子是林长民先生，他答应了写他的五十自述作他五十岁生日的纪念；到了生日那一天，他对我说：“适之，今年实在太忙了，自述写不成了；明年生日我一定补写出来。”不幸他庆祝了五十岁的生日之后，不上半年，他就死在郭松龄的战役里，他那富于浪漫意味的一生就成了一部人间永不能读的逸书了！

梁启超先生也曾同样的允许我。他自信他的体力精力都很强，所以他不肯开始写他的自传。谁也不料那样一位生龙活虎一般的中年作家只活了五十五岁！虽然他的信札和诗文留下了绝多的传记材料，但谁能有他那样“笔锋常带情感”的健笔来写他那五十五年最关重要又最有趣味的生活呢！中国近世历史与中国现代文学就都因此受了一桩无法补救的绝大损失了。

我有一次见着梁士诒先生，我很诚恳的劝他写一部自叙，因为我知道他在中国政治史与财政史上都曾扮演过很重要的脚色，所以我希望他替将来的史家留下一点史料。我也知道他写的自传也许是要替他自己洗刷他的罪恶；但这是不妨事的，有训练的史家自有防弊的方法；最要紧的是要他自己写他心理上的动机，黑幕里的线索，和他站在特殊地位的观察。前两个月，我读了梁士诒先生的讣告，他的自叙或年谱大概也就成了我的梦想了。

此外，我还劝告过蔡元培先生、张元济先生、高梦旦先生、陈独秀先生、熊希龄先生、叶景葵先生。我盼望他们都不要叫我失望。

前几年，我的一位女朋友忽然发愤写了一部六七万字的自传，我读了很感动，认为是中国妇女的自传文学的破天荒的写实创作。但不幸她在一种精神病态中把这部稿本全烧了。当初她每写成一篇寄给我看时，我因为尊重她的意思，不曾替她留一个副本，至今引为憾事。

我的《四十自述》，只是我的“传记热”的一个小小的表现。这四十年的生活可分作三个阶段，留学以前为一段，留学的七年（1910——1917）为一段，归国以后（1917——1931）为一段。我本想一气写成，但因为种种打断，只写成了这第一段的六章。现在我又出国去了，归期还不能确定，所以我接受了亚东图书馆的朋友们的劝告，先印行这几章。这几章都先在《新月》月刊上发表过，现在我都从头校改过，事实上的小错误和文字上的疏忽，都改正了。我的朋友周作人先生、葛祖兰先生，和族叔堇人先生，都曾矫正我的错误，都是我最感谢的。

关于这书的体例，我要声明一点。我本想从这四十年中挑出十来个比较有趣味的题目，用每个题目来写一篇小说式的文字，略如第一篇写我的父母的结婚。这个计划曾经得死友徐志摩的热烈的赞许，我自己也很高兴，因为这个方法是自传文学上的一条新路子，并且可以让我（遇必要时）用假的人名地名，描写一些太亲切的情绪方面的生活。但我究竟是一个受史学训练深于文学训练的人，写完了第一篇，写到了自己的幼年生活，就不知不觉的抛弃了小说的体裁，回到了谨严的历史叙述的老路上去了。这一变颇使志摩失望，但他读了那写家庭和乡村教育的一章，也曾表示赞许；还有许多朋友写信来说这一章比前一章更动人。从此以后，我就爽性这样写下去了。因为第一章只是用小说体追写一个传说，其中写那太子会颇有用想象补充的部分，虽经堇人叔来信指出，我也不去更动了。但因为传闻究竟与我自己的亲见亲闻有别，所以我把这一章提出，称为“序幕”。

我的这部《自述》虽然至今没写成，几位旧友的自传，如郭沫若先生的，如李季先生的，都早已出版了。自传的风气似乎已开了。我很盼望我们这几个三四十岁的人的自传的出世可以引起一班老年朋友的兴趣，可以使我们的文学里添出无数的可读而又可信的传记来。我们抛出几块砖瓦，只是希望能引出许多块美玉宝石来；我们赤裸裸的叙述我们少年时代的琐碎生活，为的是希望社会上做过一番事业的人也会赤裸裸的记载他们的生活，给史家做材料，给文学开生路。

胡适

二二，六，二七 在太平洋上

序幕

我的母亲的订婚

一

太子会[注1]是我们家乡秋天最热闹的神会，但这一年的太子会却使许多人失望。

神伞一队过去了。都不过是本村各家的绫伞，没有什么新鲜花样。去年大家都说，恒有绸缎庄预备了一顶珍珠伞。因为怕三先生说话，故今年他家不敢拿出来。

昆腔今年有四队，总算不寂寞。昆腔子弟都穿着“半截长衫”，上身是白竹布，下半是湖色杭绸。每人小手指上挂着湘妃竹柄的小纨扇，吹唱时纨扇垂在笙笛下面摇摆着。

扮戏今年有六出，都是“正戏”，没有一出花旦戏。这也是三先生的主意。后村的子弟本来要扮一出《翠屏山》，也因为怕三先生说话，改了《长坂坡》。其实七月的日光底下，甘、糜二夫人脸上的粉已被汗洗光了，就有潘巧云也不会怎样特别出色。不过看会的人的心里总觉得后村很漂亮的小棣没有扮潘巧云的机会，只扮作了糜夫人，未免太可惜了。

今年最扫兴的是没有扮戏的“抬阁”。后村的人早就练好了两架“抬阁”，一架是《龙虎斗》，一架是《小上坟》。不料三先生今年回家过会场，他说抬阁太高了，小孩子热天受不了暑气，万一跌下来，不是小事体。他极力阻止，抬阁就扮不成了。

粗乐和昆腔一队一队的过去了。扮戏一出一出的过去了。接着便是太子的神轿。路旁的观众带着小孩的，都喊道：“拜呵！拜呵！”许多穿着白地蓝花布褂的男女小孩都合掌拜揖。

神轿的后面便是拜香的人！有的穿着夏布长衫，捧着柱香；有的穿着短衣，拿着香炉挂，炉里烧着檀香。还有一些许愿更重的，今天来“吊香”还愿；他们上身穿着白布褂，扎着朱青布裙，远望去不容易分别男女。他们把香炉吊在铜钩上，把钩子钩在手腕肉里，涂上香灰，便可不流血。今年吊香的人很多，有的只吊在左手腕上，有的双手都吊；有的只吊一个小香炉，有的一只手腕上吊着两个香炉。他们都是虔诚还愿的人，悬着挂香炉的手腕，跟着神轿走多少里路，虽然有自家人跟着打扇，但也有半途中了暑热走不动的。

* * * *

冯顺弟搀着她的兄弟，跟着她的姑妈，站在路边石磴上看会。她今年十四岁了，家在十里外的中屯，有个姑妈嫁在上庄，今年轮着上庄做会，故她的姑丈家接她姊弟来看会。

她是个农家女子，从贫苦的经验里得着不少的知识，故虽是十四岁的女孩儿，却很有成人的见识。她站在路旁听着旁人批评今年的神会，句句总带着三先生。“三先生今年在家过会，可把会弄糟了。”“可不是呢？抬阁也没有了。”“三先生还没有到家，八都的鸦片烟馆都关门了，赌场也都不敢开了。七月会场上没有赌场，又没有烟灯，这是多年没有的事。”

看会的人，你一句，他一句，顺弟都听在心里。她心想，三先生必是一个了不得的人，能叫赌场、烟馆不敢开门。

会过完了，大家纷纷散了。忽然她听见有人低声说：“三先生来了！”她抬起头来，只见路上的人都纷纷让开一条路；只听见许多人都叫“三先生”。

前面走来了两个人。一个高大的中年人，面容紫黑，有点短须，两眼有威光，令人不敢正眼看他；他穿着苎布大袖短衫，苎布大脚管

的裤子，脚下穿着麻布鞋子，手里拿着一杆旱烟管。和他同行的是一个老年人，瘦瘦身材，花白胡子，也穿着短衣，拿着旱烟管。

顺弟的姑妈低低说：“那个黑面的，是三先生；那边是月吉先生，他的学堂就在我们家的前面。听人说三先生在北边做官，走过了万里长城，还走了几十日，都是没有人烟的地方，冬天冻杀人，夏天热杀人；冬天冻塌鼻子，夏天蚊虫有苍蝇那么大。三先生肯吃苦，不怕日头不怕风，在万里长城外住了几年，把脸晒的像包龙图一样。”

这时候，三先生和月吉先生已走到她们面前，他们站住说了一句话，三先生独自下坡去了；月吉先生却走过来招呼顺弟的姑妈，和她们同行回去。

月吉先生见了顺弟，便问道：“灿嫂，这是你家金灶舅的小孩子吗？”

“是的。顺弟，诚厚，叫声月吉先生。”

月吉先生一眼看见了顺弟脑后的发辫，不觉喊道：“灿嫂，你看这姑娘的头发一直拖到地！这是贵相！是贵相！许了人家没有？”

这一问把顺弟羞的满脸绯红，她牵着她弟弟的手往前飞跑，也不顾她姑妈了。

她姑妈一面喊：“不要跌了！”回头对月吉先生说：“还不曾许人家。这孩子很稳重，很懂事。我家金灶哥总想许个好好人家，所以今年十四岁了，还不曾许人家。”

月吉先生说：“你开一个八字给我，我给她排排看。你不要忘了。”

他到了自家门口，还回过头来说：“不要忘记，叫灿哥抄个八字给我。”

二

顺弟在上庄过了会场，她姑丈送她姊弟回中屯去。七月里天气热，日子又长，他们到日头快落山时才起身，走了十里路，到家时天还没全黑。

顺弟的母亲刚牵了牛进栏，见了他们，忙着款待姑丈过夜。

“爸爸还没有回来吗？”顺弟问。

“姊姊，我们去接他。”姊姊和弟弟不等母亲回话，都出去了。

他们到了村口，远远望见他们的父亲挑着一担石头进村来。他们赶上去喊着爸爸，姊姊弟弟每人从挑子里拿了一块石头，捧着跟他走。他挑到他家的旧屋基上，把石子倒下去，自己跳下去，把石子铺平，才上来挑起空担回家去。

顺弟问：“这是第三担了吗？”

她父亲点点头，只问他们看的会好不好，戏好不好，一同回家去。

* * * *

顺弟的父亲姓冯，小名金灶。他家历代务农，辛辛苦苦挣起了一点点小产业，居然有几亩自家的田，一所自家的屋。金灶十三四岁的时候，长毛贼到了徽州，中屯是绩溪北乡的大路，整个村子被长毛烧成平地。金灶的一家老幼都被杀了，只剩他一人，被长毛掳去。长毛军中的小头目看这个小孩子有气力，能吃苦，就把他脸上刺了“太平天国”四个蓝字，叫他不能逃走。军中有个裁缝，见这孩子可怜，收他做徒弟，叫他跟着学裁缝。金灶学了一手好裁缝，在长毛营里混了几年，从绩溪跟到宁国、广德，居然被他逃走出来。但因为面上刺了

字，捉住他的人可以请赏，所以他不敢白日露面。他每日躲在破屋场里，挨到夜间，才敢赶路。他吃了种种困苦，好容易回到家乡，只寻得一片焦土，几座焦墙，一村的丁壮留剩的不过二三十人。

金灶是个肯努力的少年，他回家之后，寻出自家的荒田，努力耕种。有余力就帮人家种田，做裁缝。不上十年，他居然修葺了村里一间未烧完的砖屋，娶了一个妻子。夫妻都能苦做苦吃，渐渐有了点积蓄，渐渐挣起了一个小小的家庭。

他们头胎生下一个女儿。在那大乱之后，女儿是不受欢迎的，所以她的名字叫做顺弟，取个下胎生个弟弟的吉兆。隔了好几年，果然生了一个儿子，他们都很欢喜。

金灶为人最忠厚；他的裁缝手艺在附近村中常有雇主，人都说他诚实勤谨。外村的人都尊敬他，叫他金灶官。

但金灶有一桩最大的心愿，他总想重建他祖上传下来、被长毛烧了的老屋。他一家人都被杀完了，剩下他这一个人，他觉得天留他一个人是为中兴他的祖业的。他立下了一个誓愿：要在老屋基上建造起一所更大又更讲究的新屋。

他费了不少工夫，把老屋基爬开，把烧残砖瓦拆扫干净，准备重新垫起一片高地基，好在上面起造一所高爽干燥的新屋。他每日天未明就起来了；天刚亮，就到村口溪头去拣选石子，挑一大担回来，铺垫地基。来回挑了三担之后，他才下田去做工；到了晚上歇工时，他又去挑三担石子，才吃晚饭。农忙过后，他出村帮人家做裁缝，每天也要先挑三担石子，才去上工；晚间吃了饭回来，又要挑三担石子，才肯休息。

这是他的日常功课，家中的妻子女儿都知道他的心愿，女流们不能帮他挑石头，又不能劝他休息，劝他也没有用处。有时候，他实在

疲乏了，挑完石子回家，倒在竹椅上吸旱烟，眼望着十几岁的女儿和几岁的儿子，微微叹一口气。

顺弟是已懂事的了，她看见她父亲这样辛苦做工，她心里好不难过。她常常自恨不是个男子，不能代她父亲下溪头去挑石头。她只能每日早晚到村口去接着她父亲，从他的担子里捧出一两块石头来，拿到屋基上，也算是分担了他的一点辛苦。

看看屋基渐渐垫高了，但砖瓦木料却全没有着落。高敞的新屋还只存在她一家人的梦里。顺弟有时做梦，梦见她是个男子，做了官回家看父母，新屋早已造好了，她就在黑漆的大门外下轿。下轿来又好像做官的不是她，是她兄弟。

三

这一年，顺弟十七岁了。

一天的下午，金灶在三里外的张家店做裁缝，忽然走进了一个中年妇人，叫声“金灶舅”。他认得她是上庄的星五嫂，她娘家离中屯不远，所以他从小认得她。她是三先生的伯母，她的丈夫星五先生也是八都的有名绅士，所以人都叫她“星五先生娘”。

金灶招呼她坐下。她开口道：“巧极了，我本打算到中屯看你去，走到了张家店，才知道你在这里做活。巧极了。金灶舅，我来寻你，是想开你家顺弟的八字。”

金灶问是谁家。

星五先生娘说：“就是我家大侄儿三哥。”

“三先生？”

“是的，三哥今年四十七，前头讨的七都的玉环，死了十多年了。玉环生下了儿女一大堆，—— 三个儿子，三个女，—— 现在都长大了。不过他在外头做官，没有个家眷，实在不方便。所以他写信来家，要我们给他定一头亲事。”

金灶说：“我们种田人家的女儿哪配做官太太？这件事不用提。”

星五先生娘说：“我家三哥有点怪脾气。他今年写信回来，说，一定要讨一个做庄稼人家的女儿。”

“什么道理呢？”

“他说，做庄稼人家的人身体好，不会像玉环那样痨病鬼。他又说，庄稼人家晓得艰苦。”

金灶说：“这件事不会成功的。一来呢，我们配不上做官人家。二来，我家女人一定不肯把女儿给人做填房。三来，三先生家的儿女都大了，他家大儿子大女儿都比顺弟大好几岁，这样人家的晚娘是不容易做的。这个八字不用开了。”

星五先生娘说：“你不要客气，顺弟很稳重，是个有福气的人。金灶舅，你莫怪我直言，顺弟今年十七岁了，眼睛一瞬 ，二十岁到头上，你哪里去寻一个青头郎？填房有什么不好？三哥信上说了，新人过了门，他就要带上任去。家里的儿女，大女儿出嫁了；大儿子今年做亲，留在家里；二女儿是从小给了人家了；三女儿也留在家里。将来在任上只有两个双胞胎的十五岁小孩子，他们又都在学堂里。这个家也没有什么难照应。”

金灶是个老实人，他也明白她的话有驳不倒的道理。家乡风俗，女儿十三四岁总得定亲了。十七八岁的姑娘总是做填房的居多。他们夫妇因为疼爱顺弟，总想许个念书人家，所以把她耽误了。这是他们做父母的说不出的心事。所以他今天很有点踌躇。

星五先生娘见他踌躇，又说道：“金灶舅，你不用多心。你回去问问金灶舅母，开个八字。我今天回娘家去，明朝我来取。八字对不对，辰肖合不合，谁也不知道。开个八字总不妨事。”

金灶一想，开个八字诚然不妨事，他就答应了。

＊＊＊＊

这一天，他从张家店回家，顺弟带了弟弟放牛去了，还没有回来。他放下针线包和熨斗，便在门里板凳上坐下来吸旱烟。他的妻子见他有心事的样子，忙过来问他。他把星五嫂的话对她说了。

她听了大生气，忙问：“你不曾答应她开八字？”

他说：“我说要回家商量商量。不过开个八字给他家，也不妨事。”

她说：“不行。我不肯把女儿许给快五十岁的老头子。他家儿女一大堆，这个晚娘不好做。做官的人家看不起我们庄稼人家的女儿，将来让人家把女儿欺负煞，谁来替我们伸冤？我不开八字。”

他慢吞吞的说：“顺弟今年十七岁了，许人家也不容易。三先生是个好人——”

她更生气了：“是的，都是我的不是。我不该心高，耽误了女儿的终身。女儿没有人家要了，你就想送给人家做填房，做晚娘。做填房也可以，三先生家可不行。他家是做官人家，将来人家一定说我们贪图人家有势力，把女儿卖了，想换个做官的女婿。我背不起这个恶名。别人家都行，三先生家我不肯。女儿没人家要，我养她一世。”

他们夫妻吵了一场，后来金灶说：“不要吵了。这是顺弟自家的事，吃了夜饭，我们问问她自己。好不好？”她也答应了。

晚饭后，顺弟看着兄弟睡下，回到菜油灯下做鞋。金灶开口说：“顺弟，你母亲有句话要问你。”

顺弟抬起头来，问妈有什么话。她妈说：“你爸爸有话问你，不要朝我身上推。”

顺弟看她妈有点气，不知道是怎么一回事，只好问她爸。她爸对她说：“上庄三先生要讨个填房，他家今天叫人来开你的八字。你妈嫌他年纪太大，四十七岁了，比你大三十岁，家中又有一大堆儿女。晚娘不容易做，我们怕将来害了你一世，所以要问问你自己。”

他把今天星五嫂的话说了一遍。

顺弟早已低下头去做针线，半晌不肯开口。她妈也不开口。

她爸也不说话了。

顺弟虽不开口，心里却在那儿思想。她好像闭了眼睛，看见她的父亲在天刚亮的时候挑着一大担石头进村来；看见那大块屋基上堆着他一担一担的挑来的石头；看见她父亲晚上坐在黑影地里沉思叹气。一会儿，她又仿佛看见她做了官回来，在新屋的大门口下轿。一会儿，她的眼前又仿佛现出了那紫黑面孔，两眼射出威光的三先生。……

她心里这样想：这是她帮她父母的机会到了。做填房可以多接聘金。前妻儿女多，又是做官人家，聘金财礼总应该更好看点。她将来总还可以帮她父母的忙。她父亲一生梦想的新屋总可以成功。……三先生是个好人，人人都敬重他，只有开赌场、烟馆的人怕他恨他。……

她母亲说话的声音打断了她的思想。她妈说：“对了我们，有什么话不好说？你说罢！”

顺弟抬起眼睛来，见她爸妈都望着她自己。她低下头去，红着脸说道："只要你们俩都说他是个好人，请你们俩作主。"她接着又加上一句话，"男人家四十七岁也不能算是年纪大。"

她爸叹了一口气。她妈可气的跳起来了，忿忿的说："好呵！你想做官太太了！好罢！听你情愿罢！"

顺弟听了这句话，又羞又气，手里的鞋面落在地上，眼泪直滚下来。她拾起鞋面，一声不响，走到她房里去哭了。

* * * *

经过了这一番家庭会议之后，顺弟的妈明白她女儿是愿意的了，她可不明白她情愿卖身来帮助爹妈的苦心，所以她不指望这门亲事成功。

她怕开了八字去，万一辰肖相合，就难回绝了；万一八字不合，旁人也许要笑她家高攀不上做官人家。她打定主意，要开一张假八字给媒人拿去。第二天早晨，她到祠堂蒙馆去，请先生开一个庚帖，故意错报了一天生日，又错报了一个时辰。先生翻开《万年历》，把甲子查明写好，她拿回去交给金灶。

那天下午，星五先生娘到张家店拿到了庚帖，高兴的很。回到了上庄，她就去寻着月吉先生，请他把三先生和她的八字排排看。

月吉先生看了八字，问是谁家女儿。

"中屯金灶官家的顺弟。"

月吉先生说："这个八字开错了。小村乡的蒙馆先生连官本（俗称历书为官本） 也不会查，把八个字抄错了四个字。"

星五先生娘说："你怎么知道八字开错了？"

月吉先生说：“我算过她的八字，所以记得。大前年村里七月会，我看见这女孩子，她不是灿嫂的侄女吗？圆圆面孔，有一点雀斑，头发很长，是吗？面貌并不美，倒稳重的很，不像个庄稼人家的孩子。我那时问灿嫂讨了她的八字来算算看。我算过的八字，三五年不会忘记的。”

他抽开书桌的抽屉，寻出一张字条来，说：“可不是呢？在这里了。”他提起笔来，把庚帖上的八字改正，又把三先生的写出。他排了一会，对星五先生娘说：“八字是对的，不用再去对了。星五嫂，你的眼力不差，这个人配得上三哥。相貌是小事，八字也是小事，金灶官家的规矩好。你明天就去开礼单。三哥那边，我自己写信去。”

* * * *

过了两天，星五先生娘到了中屯，问金灶官开“礼单”。她埋怨道：“你们村上的先生不中用，把八字开错了，几几乎误了事。”

金灶嫂心里明白，问谁说八字开错了的。星五先生娘一五一十的把月吉先生的话说了。金灶夫妻都很诧异，他们都说，这是前世注定的姻缘。金灶嫂现在也不反对了。他们答应开礼单，叫她隔几天来取。

* * * *

冯顺弟就是我的母亲，三先生就是我的父亲铁花先生。在我父亲的日记上，有这样几段记载：

> [光绪十五年（1889）二月]十六日，行五十里，抵家。……
>
> 二十一日，遣媒人订约于冯姓，择定三月十二日迎娶。……
>
> 三月十一日，遣舆诣七都中屯迎娶冯氏。
>
> 十二日，冯氏至。行合卺礼。谒庙。
>
> 十三日，十四日，宴客。……

四月初六日，往中屯，叩见岳丈岳母。

初七日，由中屯归。……

五月初九日，起程赴沪，天雨，行五十五里，宿旌之新桥。

十九，六，廿六

注1 太子会是皖南很普遍的神会，据说太子神是唐朝安史乱时保障江淮的张巡、 许远。何以称“太子”，现在还没有满意的解释。

第一章

九年的家乡教育

一

我生在光绪十七年十一月十七日（1891年12月17日），那时候我家寄住在上海大东门外。我生后两个月，我父亲被台湾巡抚邵友濂奏调往台湾；江苏巡抚奏请免调，没有效果。我父亲于十八年二月底到台湾，我母亲和我搬到川沙住了一年。十九年（1893）二月二十六日我们一家（我母，四叔介如，二哥嗣秬，三哥嗣秠）也从上海到台湾。我们在台南住了十个月。十九年五月，我父亲做台东直隶州知州，兼统镇海后军各营。台东是新设的州，一切草创，故我父不带家眷去。到十九年底，我们才到台东。我们在台东住了整一年。

甲午（1894）中日战事开始，台湾也在备战的区域，恰好介如四叔来台湾，我父亲便托他把家眷送回徽州故乡，只留二哥嗣秬跟着他在台东。我们于乙未年（1895）正月离开台湾，二月初十日从上海起程回绩溪故乡。

那年四月，中日和议成，把台湾割让给日本。台湾绅民反对割台，要求巡抚唐景崧坚守。唐景崧请西洋各国出来干涉，各国不允。台人公请唐为台湾民主国大总统，帮办军务刘永福为主军大总统。我父亲在台东办后山的防务，电报已不通，饷源已断绝。那时他已得脚气病，左脚已不能行动。他守到闰五月初三日，始离开后山。到安平时，刘永福苦苦留他帮忙，不肯放行。到六月廿五日，他双脚都不能动了，刘永福始放他行。六月廿八日到厦门，手足俱不能动了。七月初三日他死在厦门，成为东亚第一个民主国的第一个牺牲者！

这时候我只有三岁零八个月。我仿佛记得我父亲死信到家时，我母亲正在家中老屋的前堂，她坐在房门口的椅子上。她听见读信人读到我父亲的死信，身子往后一倒，连椅子倒在房门槛上。东边房门口

坐的珍伯母也放声大哭起来。一时满屋都是哭声，我只觉得天地都翻覆了！我只仿佛记得这一点凄惨的情状，其余都不记得了。

二

我父亲死时，我母亲只有二十三岁。我父初娶冯氏，结婚不久便遭太平天国之乱，同治二年（1863） 死在兵乱里。次娶曹氏，生了三个儿子、三个女儿，死于光绪四年（1878） 。我父亲因家贫，又有志远游，故久不续娶。到光绪十五年（1889），他在江苏候补，生活稍稍安定，他才续娶我的母亲。我母亲结婚后三天，我的大哥嗣稼也娶亲了。那时我的大姊已出嫁生了儿子。大姊比我母亲大七岁。大哥比她大两岁。二姊是从小抱给人家的。三姊比我母亲小三岁，二哥三哥（孪生的） 比她小四岁。这样一个家庭里忽然来了一个十七岁的后母，她的地位自然十分困难，她的生活自然免不了苦痛。

结婚后不久，我父亲把她接到了上海同住。她脱离了大家庭的痛苦，我父又很爱她，每日在百忙中教她认字读书，这几年的生活是很快乐的。我小时也很得我父亲钟爱，不满三岁时，他就把教我母亲的红纸方字教我认。父亲作教师，母亲便在旁作助教。我认的是生字，她便借此温她的熟字。他太忙时，她就是代理教师。我们离开台湾时，她认得了近千字，我也认了七百多字。这些方字都是我父亲亲手写的楷字，我母亲终身保存着，因为这些方块红笺上都是我们三个人的最神圣的团居生活的纪念。

我母亲二十三岁就做了寡妇，从此以后，又过了二十三年。这二十三年的生活真是十分苦痛的生活，只因为还有我这一点骨血，她含辛茹苦，把全副希望寄托在我的渺茫不可知的将来，这一点希望居然使她挣扎着活了二十三年。

我父亲在临死之前两个多月，写了几张遗嘱，我母亲和四个儿子每人各有一张，每张只有几句话。给我母亲的遗嘱上说穈儿（我的名

字叫嗣穈，“穈”字音“门”） 天资颇聪明，应该令他读书。给我的遗嘱也教我努力读书上进。这寥寥几句话在我的一生很有重大的影响。我十一岁的时候，二哥和三哥都在家，有一天我母亲问他们道：“穈今年十一岁了。你老子叫他念书。你们看看他念书念得出吗？”二哥不曾开口，三哥冷笑道：“哼，念书！”二哥始终没有说什么。我母亲忍气坐了一会，回到了房里才敢掉眼泪。她不敢得罪他们，因为一家的财政权全在二哥的手里，我若出门求学是要靠他供给学费的。所以她只能掉眼泪，终不敢哭。

但父亲的遗嘱究竟是父亲的遗嘱，我是应该念书的。况且我小时候很聪明，四乡的人都知道三先生的小儿子是能够念书的。所以隔了两年，三哥往上海医肺病，我就跟他出门求学了。

三

我在台湾时，大病了半年，故身体很弱。回家乡时，我号称五岁了，还不能跨一个七八寸高的门槛。但我母亲望我念书的心很切，故到家的时候，我才满三岁零几个月，就在我四叔父介如先生（名玠）的学堂里读书了。我的身体太小，他们抱我坐在一只高凳子上面。我坐上了就爬不下来，还要别人抱下来。但我在学堂并不算最低级的学生，因为我进学堂之前已认得近一千字了。

因为我的程度不算“破蒙”的学生，故我不须念《三字经》《千字文》《百家姓》《神童诗》一类的书。我念的第一部书是我父亲自己编的一部四言韵文，叫做《学为人诗》，他亲笔抄写了给我的。这部书说的是做人的道理。我把开头几行抄在这里：

为人之道，在率其性。
子臣弟友，循理之正；
谨乎庸言，勉乎庸行；
以学为人，以期作圣。

以下分说五伦。最后三节，因为可以代表我父亲的思想，我也抄在这里：

五常之中，不幸有变，
名分攸关，不容稍紊。
义之所在，身可以殉。
求仁得仁，无所尤怨。

古之学者，察于人伦，
因亲及亲，九族克敦；
因爱推爱，万物同仁。
能尽其性，斯为圣人。

经籍所载，师儒所述，
为人之道，非有他术：
穷理致知，返躬践实，
黾勉于学，守道勿失。

我念的第二部书也是我父亲编的一部四言韵文，名叫《原学》，是一部略述哲理的书。这两部书虽是韵文，先生仍讲不了，我也懂不了。

我念的第三部书叫做《律诗六钞》，我不记是谁选的了。三十多年来，我不曾重见这部书，故没有机会考出此书的编者；依我的猜测，似是姚鼐的选本，但我不敢坚持此说。这一册诗全是律诗，我读了虽不懂得，却背的很熟。至今回忆，却完全不记得了。

我虽不曾读《三字经》等书，却因为听惯了别的小孩子高声诵读，我也能背这些书的一部分，尤其是那五七言的《神童诗》，我差不多能从头背到底。这本书后面的七言句子，如：

人心曲曲湾湾水，
世事重重叠叠山。

我当时虽不懂得其中的意义，却常常嘴上爱念着玩，大概也是因为喜欢那些重字双声的缘故。

＊＊＊＊

我念的第四部书以下，除了《诗经》，就都是散文的了。我依诵读的次序，把这些书名写在下面：

(4)《孝经》。

(5) 朱子的《小学》，江永集注本。

(6)《论语》。以下四书皆用朱子注本。

(7)《孟子》。

(8)《大学》与《中庸》（《四书》皆连注文读）。

(9)《诗经》，朱子集传本（注文读一部分）。

(10)《书经》，蔡沈注本（以下三书不读注文）。

(11)《易经》，朱子《本义》本。

(12)《礼记》，陈澔注本。

读到了《论语》的下半部，我的四叔父介如先生选了颍州府阜阳县的训导，要上任去了，就把家塾移交给族兄禹臣先生（名观象）。四叔是个绅董，常常被本族或外村请出去议事或和案子；他又喜欢打纸牌（徽州纸牌，每副一百五十五张），常常被明达叔公、映基叔、祝封叔、茂张叔等人邀出去打牌。所以我们的功课很松，四叔往往在出门之前，给我们“上一进书”，叫我们自己念；他到天将黑时，回来一趟，把我们的习字纸加了圈，放了学，才又出门去。

四叔的学堂里只有两个学生，一个是我，一个是四叔的儿子嗣秫，比我大几岁。嗣秫承继给瑜婶（星五伯公的二子，珍伯、瑜叔，皆无子，我家三哥承继珍伯，秫哥承继瑜婶），她很溺爱他，不肯管束他，故四叔一走开，秫哥就溜到灶下或后堂去玩了。（他们和四叔住一屋，学堂在这屋的东边小屋内。）我的母亲管的严厉，我又不大觉得念书是苦事，故我一个人坐在学堂里温书念书，到天黑才回家。

禹臣先生接收家塾后，学生就增多了。先是五个，后来添到十多个，四叔家的小屋不够用了，就移到一所大屋—— 名叫来新书屋——里去。最初添的三个学生，有两个是守瓒叔的儿子，嗣昭，嗣逵。嗣昭比我大两三岁，天资不算笨，却不爱读书，最爱“逃学”，我们土话叫做“赖学”。他逃出去，往往躲在麦田或稻田里，宁可睡在田里挨饿，却不愿念书。先生往往差嗣秫去捉；有时候，嗣昭被捉回来了，总得挨一顿毒打；有时候，连嗣秫也不回来了，—— 乐得不回来了，因为这是“奉命差遣”，不算是逃学！

我常觉得奇怪，为什么嗣昭要逃学？为什么一个人情愿挨饿、挨打、挨大家笑骂，而不情愿念书？后来我稍懂得世事，才明白了。瓒叔自小在江西做生意，后来在九江开布店，才娶妻生子；一家人都说江西话，回家乡时，嗣昭弟兄都不容易改口音；说话改了，而嗣昭念书常带江西音，常常因此吃戒方或吃“作瘤栗”（钩起五指，打在头上，常打起瘤子，故叫做“作瘤栗”） 。这是先生不原谅，难怪他不愿念书。

还有一个原因。我们家乡的蒙馆学金太轻，每个学生每年只送两块银元。先生对于这一类学生，自然不肯耐心教书，每天只教他们念死书，背死书，从来不肯为他们“讲书”。小学生初念有韵的书，也还不十分叫苦。后来念《幼学琼林》《四书》一类的散文，他们自然毫不觉得有趣味，因为全不懂得书中说的是什么。因为这个缘故，许多学生常常赖学；先有嗣昭，后来有个士祥，都是有名的“赖学胚”。他们都属于这每年两元钱的阶级。因为逃学，先生生了气，打的更利害。越打的利害，他们越要逃学。

我一个人不属于这“两元”的阶级。我母亲渴望我读书，故学金特别优厚，第一年就送六块钱，以后每年增加，最后一年加到十二元。这样的学金，在家乡要算“打破纪录”的了。我母亲大概是受了我父亲的叮嘱，她嘱托四叔和禹臣先生为我“讲书”：每读一字，须讲一字的意思；每读一句，须讲一句的意思。我先已认得了近千个“方字”，每

个字都经过父母的讲解，故进学堂之后，不觉得很苦。念的几本书虽然有许多是乡里先生讲不明白的，但每天总遇着几句可懂的话。我最喜欢朱子《小学》里的记述古人行事的部分，因为那些部分最容易懂得，所以比较最有趣味。同学之中有念《幼学琼林》的，我常常帮他们的忙，教他们不认得的生字，因此常常借这些书看；他们念大字，我却最爱看《幼学琼林》的小注，因为注文中有许多神话和故事，比《四书》《五经》有趣味多了。

有一天，一件小事使我忽然明白我母亲增加学金的大恩惠。一个同学的母亲来请禹臣先生代写家信给她的丈夫；信写成了，先生交她的儿子晚上带回家去。一会儿，先生出门去了，这位同学把家信抽出来偷看。他忽然过来问我道："穈，这信上第一句'父亲大人膝下'是什么意思？"他比我只小一岁，也念过《四书》，却不懂"父亲大人膝下"是什么！这时候，我才明白我是一个受特别待遇的人，因为别人每年出两块钱，我去年却送十块钱。我一生最得力的是讲书：父亲、母亲为我讲方字，两位先生为我讲书。念古文而不讲解，等于念"揭谛揭谛，波罗揭谛"，全无用处。

四

当我九岁时，有一天我在四叔家东边小屋里玩耍。这小屋前面是我们的学堂，后边有一间卧房，有客来便住在这里。这一天没有课，我偶然走进那卧房里去，偶然看见桌子下一只美孚煤油板箱里的废纸堆中露出一本破书。我偶然检起了这本书，两头都被老鼠咬坏了，书面也扯破了。但这一本破书忽然为我开辟了一个新天地，忽然在我的儿童生活史上打开了一个新鲜的世界！

这本破书原来是一本小字木板的《第五才子》，我记得很清楚，开始便是"李逵打死殷天锡"一回。我在戏台上早已认得李逵是谁了，便站在那只美孚破板箱边，把这本《水浒传》残本一口气看完了。不

看尚可，看了之后，我的心里很不好过：这一本的前面是些什么？后面是些什么？这两个问题，我都不能回答，却最急要一个回答。

我拿了这本书去寻我的五叔，因为他最会“说笑话”（“说笑话”就是“讲故事”，小说书叫做“笑话书”），应该有这种笑话书。不料五叔竟没有这书，他叫我去寻守焕哥。守焕哥说：“我没有《第五才子》，我替你去借一部；我家中有部《第一才子》，你先拿去看，好吧？”《第一才子》便是《三国演义》，他很郑重的捧出来，我很高兴的捧回去。

后来我居然得着《水浒传》全部。《三国演义》也看完了。从此以后，我到处去借小说看。五叔、守焕哥，都帮了我不少的忙。三姊夫（周绍瑾）在上海乡间周浦开店，他吸鸦片烟，最爱看小说书，带了不少回家乡；他每到我家来，总带些《正德皇帝下江南》《七剑十三侠》一类的书来送给我。这是我自己收藏小说的起点。我的大哥（嗣稼）最不长进，也是吃鸦片烟的，但鸦片烟灯是和小说书常作伴的，—— 五叔、守焕哥、三姊夫都是吸鸦片烟的，—— 所以他也有一些小说书。大嫂认得一些字，嫁妆里带来了好几种弹词小说，如《双珠凤》之类。这些书不久都成了我的藏书的一部分。

三哥在家乡时多；他同二哥都进过梅溪书院，都做过南洋公学的师范生，旧学都有根柢，故三哥看小说很有选择。我在他书架上只寻得三部小说：一部《红楼梦》，一部《儒林外史》，一部《聊斋志异》。二哥有一次回家，带了一部新译出的《经国美谈》，讲的是希腊的爱国志士的故事，是日本人做的。这是我读外国小说的第一步。

帮助我借小说最出力的是族叔近仁，就是民国十二年和顾颉刚先生讨论古史的胡堇人。他比我大几岁，已“开笔”做文章了，十几岁就考取了秀才。我同他不同学堂，但常常相见，成了最要好的朋友。他天才很高，也肯用功，读书比我多，家中也颇有藏书。他看过的小说，常借给我看。我借到的小说，也常借给他看。我们两人各有一个小手折，把看过的小说都记在上面，时时交换比较，看谁看的书多。

这两个折子后来都不见了，但我记得离开家乡时，我的折子上好像已有了三十多部小说了。

这里所谓“小说”，包括弹词、传奇，以及笔记小说在内。《双珠凤》在内，《琵琶记》也在内；《聊斋》《夜雨秋灯录》《夜谭随录》《兰苕馆外史》《寄园寄所寄》《虞初新志》等等也在内。从《薛仁贵征东》《薛丁山征西》《五虎平西》《粉妆楼》一类最无意义的小说，到《红楼梦》和《儒林外史》一类的第一流作品，这里面的程度已是天悬地隔了。我到离开家乡时，还不能了解《红楼梦》和《儒林外史》的好处。但这一大类都是白话小说，我在不知不觉之中得了不少的白话散文的训练，在十几年后于我很有用处。

看小说还有一桩绝大的好处，就是帮助我把文字弄通顺了。那时候正是废八股时文的时代，科举制度本身也动摇了。二哥、三哥在上海受了时代思潮的影响，所以不要我“开笔”做八股文，也不要我学做策论经义。他们只要先生给我讲书，教我读书。但学堂里念的书，越到后来，越不好懂了。《诗经》起初还好懂，读到《大雅》，就难懂了；读到《周颂》，更不可懂了。《书经》有几篇，如《五子之歌》，我读的很起劲；但《盘庚》三篇，我总读不熟。我在学堂九年，只有《盘庚》害我挨了一次打。后来隔了十多年，我才知道《尚书》有今文和古文两大类，向来学者都说古文诸篇是假的，今文是真的；《盘庚》属于今文一类，应该是真的。但我研究《盘庚》用的代名词最杂乱不成条理，故我总疑心这三篇书是后人假造的。有时候，我自己想，我的怀疑《盘庚》，也许暗中含有报那一个“作瘤栗”的仇恨的意味罢?

《周颂》《尚书》《周易》等书都是不能帮助我作通顺文字的。但小说书却给了我绝大的帮助。从《三国演义》读到《聊斋志异》和《虞初新志》，这一跳虽然跳的太远，但因为书中的故事实在有趣味，所以我能细细读下去。石印本的《聊斋志异》有圈点，所以更容易读。到我十二三岁时，已能对本家姊妹们讲说《聊斋》故事了。那时候，四叔的女儿巧菊，禹臣先生的妹子广菊、多菊，祝封叔的女儿杏仙，和本家侄女翠蘋、定娇等，都在十五六岁之间；她们常常邀我去，请我讲故事。我们平常请五叔讲故事时，忙着替他点火，装旱烟，替他捶背。现在轮到我受人巴结了。我不用人装烟捶背，她们听我说完故事，总去泡炒米，或做蛋炒饭来请我吃。她们绣花做鞋，我讲《凤仙》《莲香》《张鸿渐》《江城》。这样的讲书，逼我把古文的故事翻译成绩溪土话，使我更了解古文的文理。所以我到十四岁来上海开始作古文时，就能做很像样的文字了。

五

我小时身体弱，不能跟着野蛮的孩子们一块儿玩。我母亲也不准我和他们乱跑乱跳。小时不曾养成活泼游戏的习惯，无论在什么地方，我总是文诌诌地。所以家乡老辈都说我“像个先生样子”，遂叫我做“穈先生”。这个绰号叫出去之后，人都知道三先生的小儿子叫做穈先生了。既有“先生”之名，我不能不装出点“先生”样子，更不能跟着顽童们“野”了。有一天，我在我家八字门口和一班孩子“掷铜钱”，一位老辈走过，见了我，笑道：“穈先生也掷铜钱吗？”我听了羞愧的面红耳热，觉得大失了“先生”的身分！

大人们鼓励我装先生样子，我也没有嬉戏的能力和习惯，又因为我确是喜欢看书，所以我一生可算是不曾享过儿童游戏的生活。每年秋天，我的庶祖母同我到田里去“监割”（顶好的田，水旱无忧，收成最好，佃户每约田主来监割，打下谷子，两家平分），我总是坐在小树下看小说。十一二岁时，我稍活泼一点，居然和一群同学组织了一个戏剧班，做了一些木刀竹枪，借得了几副假胡须，就在村口田里做

戏。我做的往往是诸葛亮、刘备一类的文角儿；只有一次我做史文恭，被花荣一箭从椅子上射倒下去，这算是我最活泼的玩意儿了。

我在这九年（1895——1904）之中，只学得了读书写字两件事。在文字和思想（看下章）的方面，不能不算是打了一点底子。但别的方面都没有发展的机会。有一次我们村里“当朋”（八都凡五村，称为“五朋”，每年一村轮着做太子会，名为“当朋”）筹备太子会，有人提议要派我加入前村的昆腔队里学习吹笙或吹笛。族里长辈反对，说我年纪太小，不能跟着太子会走遍五朋。于是我失掉了这学习音乐的唯一机会。三十年来，我不曾拿过乐器，也全不懂音乐；究竟我有没有一点学音乐的天资，我至今还不知道。至于学图画，更是不可能的事。我常常用竹纸蒙在小说书的石印绘像上，摹画书上的英雄美人。有一天，被先生看见了，挨了一顿大骂，抽屉里的图画都被搜出撕毁了。于是我又失掉了学做画家的机会。

但这九年的生活，除了读书看书之外，究竟给了我一点做人的训练。在这一点上，我的恩师就是我的慈母。

每天天刚亮时，我母亲就把我喊醒，叫我披衣坐起。我从不知道她醒来坐了多久了。她看我清醒了，才对我说昨天我做错了什么事，说错了什么话，要我认错，要我用功读书。有时候她对我说父亲的种种好处，她说：“你总要踏上你老子的脚步。我一生只晓得这一个完全的人，你要学他，不要跌他的股。”（跌股便是丢脸、出丑。）她说到伤心处，往往掉下泪来。到天大明时，她才把我的衣服穿好，催我去上早学。学堂门上的锁匙放在先生家里；我先到学堂门口一望，便跑到先生家里去敲门。先生家里有人把锁匙从门缝里递出来，我拿了跑回去，开了门，坐下念生书。十天之中，总有八九天我是第一个去开学堂门的。等到先生来了，我背了生书，才回家吃早饭。

我母亲管束我最严，她是慈母兼任严父。但她从来不在别人面前骂我一句，打我一下。我做错了事，她只对我一望，我看见了她的严厉眼光，就吓住了。犯的事小，她等到第二天早晨我眼醒时才教训

我。犯的事大，她等到晚上人静时，关了房门，先责备我，然后行罚，或罚跪，或拧我的肉。无论怎样重罚，总不许我哭出声音来。她教训儿子不是借此出气叫别人听的。

有一个初秋的傍晚，我吃了晚饭，在门口玩，身上只穿着一件单背心。这时候我母亲的妹子玉英姨母在我家住，她怕我冷了，拿了一件小衫出来叫我穿上。我不肯穿，她说："穿上吧，凉了。"我随口回答："娘（凉） 什么！老子都不老子呀。"我刚说了这句话，一抬头，看见母亲从家里走出，我赶快把小衫穿上。但她已听见这句轻薄的话了。晚上人静后，她罚我跪下，重重的责罚了一顿。她说："你没了老子，是多么得意的事！好用来说嘴！"她气的坐着发抖，也不许我上床去睡。我跪着哭，用手擦眼泪，不知擦进了什么微菌，后来足足害了一年多的眼翳病。医来医去，总医不好。我母亲心里又悔又急，听说眼翳可以用舌头舔去，有一夜她把我叫醒，她真用舌头舔我的病眼。这是我的严师，我的慈母。

* * * *

我母亲二十三岁做了寡妇，又是当家的后母。这种生活的痛苦，我的笨笔写不出一万分之一二。家中财政本不宽裕，全靠二哥在上海经营调度。大哥从小就是败子，吸鸦片烟，赌博，钱到手就光，光了就回家打主意，见了香炉就拿出去卖，捞着锡茶壶就拿出去押。我母亲几次邀了本家长辈来，给他定下每月用费的数目。但他总不够用，到处都欠下烟债赌债。每年除夕我家中总有一大群讨债的，每人一盏灯笼，坐在大厅上不肯去。大哥早已避出去了。大厅的两排椅子上满满的都是灯笼和债主。我母亲走进走出，料理年夜饭、谢灶神、压岁钱等事，只当做不曾看见这一群人。到了近半夜，快要"封门"了，我母亲才走后门出去，央一位邻舍本家到我家来，每一家债户开发一点钱。做好做歹的，这一群讨债的才一个一个提着灯笼走出去。一会儿，大哥敲门回来了。我母亲从不骂他一句。并且因为是新年，她脸上从不露出一点怒色。这样的过年，我过了六七次。

大嫂是个最无能而又最不懂事的人，二嫂是个很能干而气量很窄小的人。她们常常闹意见，只因为我母亲的和气榜样，她们还不曾有公然相骂相打的事。她们闹气时，只是不说话，不答话，把脸放下来，叫人难看；二嫂生气时，脸色变青，更是怕人。她们对我母亲闹气时，也是如此。我起初全不懂得这一套，后来也渐渐懂得看人的脸色了。我渐渐明白，世间最可厌恶的事莫如一张生气的脸；世间最下流的事莫如把生气的脸摆给旁人看。这比打骂还难受。

我母亲的气量大，性子好，又因为做了后母后婆，她更事事留心，事事格外容忍。大哥的女儿比我只小一岁，她的饮食衣料总是和我的一样。我和她有小争执，总是我吃亏，母亲总是责备我，要我事事让她。后来大嫂二嫂都生了儿子了，她们生气时便打骂孩子来出气，一面打，一面用尖刻有刺的话骂给别人听。我母亲只装做不听见。有时候，她实在忍不住了，便悄悄走出门去，或到左邻立大嫂家去坐一会，或走后门到后邻度嫂家去闲谈。她从不和两个嫂子吵一句嘴。

每个嫂子一生气，往往十天半个月不歇，天天走进走出，板着脸，咬着嘴，打骂小孩子出气。我母亲只忍耐着，忍到实在不可再忍的一天，她也有她的法子。这一天的天明时，她就不起床，轻轻的哭一场。她不骂一个人，只哭她的丈夫，哭她自己苦命，留不住她丈夫来照管她。她先哭时，声音很低，渐渐哭出声来。我醒了起来劝她，她不肯住。这时候，我总听得见前堂（二嫂住前堂东房） 或后堂（大嫂住后堂西房） 有一扇房门开了，一个嫂子走出房向厨房走去。不多一会，那位嫂子来敲我们的房门了。我开了房门，她走进来，捧着一碗热茶，送到我母亲床前，劝她止哭，请她喝口热茶。我母亲慢慢停住哭声，伸手接了茶碗。那位嫂子站着劝一会，才退出去。没有一句话提到什么人，也没有一个字提到这十天半个月来的气脸，然而各人心里明白，泡茶进来的嫂子总是那十天半个月来闹气的人。奇怪的很，这一哭之后，至少有一两个月的太平清静日子。

我母亲待人最仁慈，最温和，从来没有一句伤人感情的话。但她有时候也很有刚气，不受一点人格上的侮辱。我家五叔是个无正业的浪人，有一天在烟馆里发牢骚，说我母亲家中有事总请某人帮忙，大概总有什么好处给他。这句话传到了我母亲耳朵里，她气的大哭，请了几位本家来，把五叔喊来，她当面质问他她给了某人什么好处。直到五叔当众认错赔罪，她才罢休。

我在我母亲的教训之下住了九年，受了她的极大极深的影响。我十四岁（其实只有十二岁零两三个月） 就离开她了，在这广漠的人海里独自混了二十多年，没有一个人管束过我。如果我学得了一丝一毫的好脾气，如果我学得了一点点待人接物的和气，如果我能宽恕人，体谅人，—— 我都得感谢我的慈母。

十九，十一，廿一夜

第二章

从拜神到无神

一

纷纷歌舞赛蛇虫，
酒醴牲牢告洁丰。
果有神灵来护佑，
天寒何故不临工？

这是我父亲在郑州办河工时（光绪十四年，1888） 做的十首“郑工合龙纪事诗”的一首。他自己有注道：

霜雪既降，凡俗所谓“大王”“将军”化身临工者，皆绝迹不复见矣。

“大王”“将军”都是祀典里的河神；河工区域内的水蛇虾蟆，往往被认为大王或将军的化身，往往享受最隆重的祠祭礼拜。河工是何等大事，而国家的治河官吏不能不向水蛇虾蟆磕头乞怜，真是一个民族的最大耻辱。我父亲这首诗不但公然指斥这种迷信，并且用了一个很浅近的证据，证明这种迷信的荒诞可笑。这一点最可表现我父亲的思想的倾向。

我父亲不曾受过近世自然科学的洗礼，但他很受了程颐、朱熹一系的理学的影响。理学家因袭了古代的自然主义的宇宙观，用“气”和“理”两个基本观念来解释宇宙，敢说“天即理也”“鬼神者，二气（阴阳） 之良能也”。这种思想，虽有不彻底的地方，很可以破除不少的迷信。况且程、朱一系极力提倡“格物穷理”，教人“即物而穷其理”，这就是近世科学的态度。我父亲做的《原学》，开端便说：

天地氤氲，万物化生。

这是采纳了理学家的自然主义的宇宙观。他做的《学为人诗》的结论是：

为人之道，非有他术：

穷理致知，反躬践实，

黾勉于学，守道勿失。

这是接受了程、朱一系格物穷理的治学态度。

这些话都是我四五岁时就念熟了的。先生怎样讲解，我记不得了；我当时大概完全不懂得这些话的意义。我父亲死的太早，我离开他时，还只是三岁小孩，所以我完全不曾受着他的思想的直接影响。他留给我的，大概有两方面：一方面是遗传，因为我是“我父亲的儿子”。一方面是他留下了一点程朱理学的遗风：我小时跟着四叔念朱子的《小学》，就是理学的遗风；四叔家和我家的大门上都贴着“僧道无缘”的条子，也就是理学家庭的一个招牌。

我记得我家新屋大门上的“僧道无缘”条子，从大红色褪到粉红，又渐渐变成了淡白色，后来竟完全剥落了。我家中的女眷都是深信神佛的。我父亲死后，四叔又上任做学官去了，家中的女眷就自由拜神佛了。女眷的宗教领袖是星五伯娘，她到了晚年，吃了长斋，拜佛念经，四叔和三哥（是她过继的孙子） 都不能劝阻她，后来又添上了二哥的丈母，也是吃长斋念佛的，她常来我家中住。这两位老太婆做了好朋友，常劝诱家中的几房女眷信佛。家中人有病痛，往往请她们念经许愿还愿。

二哥的丈母颇认得字，带来了《玉历钞传》《妙庄王经》一类的善书，常给我们讲说目连救母游地府，妙庄王的公主（观音） 出家修行等等故事。我把她带来的书都看了，又在戏台上看了《观音娘娘出家》全本连台戏，所以脑子里装满了地狱的惨酷景象。

后来三哥得了肺痨病，生了几个孩子都不曾养大。星五伯娘常为三哥拜神佛、许愿，甚至于招集和尚在家中放焰口超度冤魂。三哥自己不肯参加行礼，伯娘常叫我去代替三哥跪拜行礼。我自己幼年身体也很虚弱，多病痛，所以我母亲也常请伯娘带我去烧香拜佛。依家乡

的风俗，我母亲也曾把我许在观音菩萨座下做弟子，还给我取了一个佛名，上一字是个“观”字，下一字我忘了。我母亲爱我心切，时时教我拜佛拜神总须诚心敬礼。每年她同我上外婆家去，十里路上所过庙宇路亭，凡有神佛之处，她总教我拜揖。有一年我害肚痛，眼睛里又起翳，她代我许愿：病好之后亲自到古塘山观音菩萨座前烧香还愿。后来我病好了，她亲自跟伯娘带了我去朝拜古塘山。山路很难走，她的脚是终年疼的，但她为了儿子，步行朝山，上山时走几步便须坐下歇息，却总不说一声苦痛。我这时候自然也是很诚心的跟着她们礼拜。

我母亲盼望我读书成名，所以常常叮嘱我每天要拜孔夫子。禹臣先生学堂壁上挂着一幅朱印石刻的吴道子画的孔子像，我们每晚放学时总得对他拜一个揖。我到大姊家去拜年，看见了外甥章砚香（比我大几岁） 供着一个孔夫子神龛，是用大纸匣子做的，用红纸剪的神位，用火柴盒子做的祭桌，桌子上贴着金纸剪的香炉烛台和供献，神龛外边贴着许多红纸金纸的圣庙匾额对联，写着“德配天地，道冠古今”一类的句子。我看了这神龛，心里好生羡慕，回到家里，也造了一座小圣庙。我在家中寻到了一只燕窝匣子，做了圣庙大庭；又把匣子中间挖空一方块，用一只午时茶小匣子糊上去，做了圣庙的内堂，堂上也设了祭桌、神位、香炉、烛台等等。我在两厢又添设了颜渊、子路一班圣门弟子的神位，也都有小祭桌。我借得了一部《联语类编》，抄出了许多圣庙联匾句子，都用金银锡箔做成匾对，请近仁叔写了贴上。这一座孔庙很费了我不少的心思。我母亲见我这样敬礼孔夫子，她十分高兴，给我一张小桌子专供这神龛，并且给我一个铜香炉；每逢初一和十五，她总教我焚香敬礼。

这座小圣庙，因为我母亲的加意保存，到我二十七岁从外国回家时，还不曾毁坏。但我的宗教虔诚却早已摧毁破坏了。我在十一二岁时便已变成了一个无神论者。

二

有一天，我正在温习朱子的《小学》，念到了一段司马温公的家训，其中有论地狱的话，说：

> 形既朽灭，神亦飘散，虽有剉烧舂磨，亦无所施。……

我重读了这几句话，忽然高兴的直跳起来。《目连救母》《玉历钞传》等书里的地狱惨状，都呈现在我眼前，但我觉得都不怕了。放焰口的和尚陈设在祭坛上的十殿阎王的画像，和十八层地狱的种种牛头马面用钢叉把罪人叉上刀山，叉下油锅，抛下奈何桥去喂饿狗毒蛇，—— 这种种惨状也都呈现在我眼前，但我现在觉得都不怕了。我再三念这句话："形既朽灭，神亦飘散，虽有剉烧舂磨，亦无所施。"我心里很高兴，真像地藏王菩萨把锡杖一指，打开地狱门了。

这件事我记不清在那一年了，大概在十一岁时。这时候，我已能够自己看古文书了。禹臣先生教我看《纲鉴易知录》，后来又教我改看《御批通鉴辑览》。《易知录》有句读，故我不觉吃力。《通鉴辑览》须我自己用朱笔点读，故读的很迟缓。有一次二哥从上海回来，见我看《御批通鉴辑览》，他不赞成；他对禹臣先生说，不如看《资治通鉴》。于是我就点读《资治通鉴》了。这是我研究中国史的第一步。我不久便很喜欢这一类的历史书，并且感觉朝代帝王年号的难记，就想编一部"历代帝王年号歌诀"！近仁叔很鼓励我做此事，我真动手编这部七字句的历史歌诀了。此稿已遗失了，我已不记得这件野心工作编到了哪一朝代。但这也可算是我的整理国故的破土工作。可是谁也想不到司马光的《资治通鉴》竟会大大的影响我的宗教信仰，竟会使我变成一个无神论者。

有一天，我读到《资治通鉴》第一百三十六卷，中有一段范缜（齐梁时代人，死时约在西历510年） 反对佛教的故事，说：

> 缜著《神灭论》，以为"形者神之质，神者形之用也。神之于形，犹利之于刀。未闻刀没而利存，岂容形亡而神在哉？"此论出，朝野喧哗，难之，终不能屈。

我先已读司马光论地狱的话了，所以我读了这一段议论，觉得非常明白，非常有理。司马光的话教我不信地狱，范缜的话使我更进一步，就走上了无鬼神的路。范缜用了一个譬喻，说形和神的关系就像刀子和刀口的锋利一样；没有刀子，便没有刀子的“快”了；那么，没有形体，还能有神魂吗？这个譬喻是很浅显的，恰恰合一个初开知识的小孩子的程度，所以我越想越觉得范缜说的有道理。司马光引了这三十五个字的《神灭论》，居然把我脑子里的无数鬼神都赶跑了。从此以后，我不知不觉的成了一个无鬼无神的人。

我那时并不知道范缜的《神灭论》全文载在《梁书》（卷四八）里，也不知道当时许多人驳他的文章保存在《弘明集》里。我只读了这三十五个字，就换了一个人。大概司马光也受了范缜的影响，所以有“形既朽灭，神亦飘散”的议论；大概他感谢范缜，故他编《通鉴》时，硬把《神灭论》摘了最精彩的一段，插入他的不朽的历史里。他决想不到，八百年后这三十五个字竟感悟了一个十一二岁的小孩子，竟影响了他一生的思想。

《通鉴》又记述范缜和竟陵王萧子良讨论“因果”的事，这一段在我的思想上也发生了很大的影响。原文如下：

> 子良笃好释氏，招致名僧，讲论佛法。道俗之盛，江左未有。或亲为众僧赋食行水，世颇以为失宰相体。
>
> 范缜盛称无佛。子良曰：“君不信因果，何得有富贵贫贱？”缜曰：“人生如树花同发，随风而散，或拂帘幌，坠茵席之上；或关篱墙，落粪溷之中。坠茵席者，殿下是也。落粪溷者，下官是也。贵贱虽复殊途，因果竟在何处？”子良无以难。

这一段议论也只是一个譬喻，但我当时读了只觉得他说的明白有理，就熟读了记在心里。我当时实在还不能了解范缜的议论的哲学意义。他主张一种“偶然论”，用来破坏佛教的果报轮回说。我小时听惯了佛家果报轮回的教训，最怕来世变猪变狗，忽然看见了范缜不信因果的譬喻，我心里非常高兴，胆子就大的多了。他和司马光的神灭论教我

不怕地狱；他的无因果论教我不怕轮回。我喜欢他们的话，因为他们教我不怕。我信服他们的话，因为他们教我不怕。

三

我的思想经过了这回解放之后，就不能虔诚拜神拜佛了。但我在我母亲面前，还不敢公然说出不信鬼神的议论。她叫我上分祠里去拜祖宗，或去烧香还愿，我总不敢不去，满心里的不愿意，我终不敢让她知道。

我十三岁的正月里，我到大姊家去拜年，住了几天，到十五日早晨，才和外甥砚香同回我家去看灯。他家的一个长工挑着新年糕饼等物事，跟着我们走。

半路上到了中屯外婆家，我们进去歇脚，吃了点心，又继续前进。中屯村口有个三门亭，供着几个神像。我们走进亭子，我指着神像对砚香说："这里没有人看见，我们来把这几个烂泥菩萨拆下来抛到毛厕里去，好吗？"

这样突然主张毁坏神像，把我的外甥吓住了。他虽然听我说过无鬼无神的话，却不曾想到我会在这路亭里提议实行捣毁神像。他的长工忙劝阻我道："麋舅，菩萨是不好得罪的。"我听了这话，更不高兴，偏要拾石子去掷神像。恰好村子里有人下来了，砚香和那长工就把我劝走了。

我们到了我家中，我母亲煮面给我们吃，我刚吃了几筷子，听见门外锣鼓响，便放下面，跑出去看舞狮子了。这一天来看灯的客多，家中人都忙着照料客人，谁也不来管我吃了多少面，我陪着客人出去玩，也就忘了肚子饿了。

晚上陪客人吃饭，我也喝了一两杯烧酒。酒到了饿肚子里，有点作怪。晚饭后，我跑出大门外，被风一吹，我有点醉了，便喊道："月

亮，月亮，下来看灯！”别人家的孩子也跟着喊：“月亮，月亮，下来看灯！”

门外的喊声被屋里人听见了，我母亲叫人来唤我回去。我怕她责怪，就跑出去了。来人追上去，我跑的更快。有人对我母亲说，我今晚上喝了烧酒，怕是醉了。我母亲自己出来唤我，这时候我已被人追回来了。但跑多了，我真有点醉了，就和他们抵抗，不肯回家。母亲抱住我，我仍喊着要月亮下来看灯。许多人围拢来看，我仗着人多，嘴里仍旧乱喊。母亲把我拖进房里，一群人拥进房来看。

这时候，那位跟我们来的章家长工走到我母亲身边，低低的说：“外婆（他跟着我的外甥称呼），穈舅今夜怕不是吃醉了罢？今天我们从中屯出来，路过三门亭，穈舅要把那几个菩萨拖下来丢到毛厕里去。他今夜嘴里乱说话，怕是得罪了神道，神道怪下来了。”

这几句话，他低低的说，我靠在母亲怀里，全听见了。我心里正怕喝醉了酒，母亲要责罚我；现在我听了长工的话，忽然想出了一条妙计。我想：“我胡闹，母亲要打我；菩萨胡闹，她不会责怪菩萨。”于是我就闹的更凶，说了许多疯话，好像真有鬼神附在我身上一样！

我母亲着急了，叫砚香来问，砚香也说我日里的确得罪了神道。母亲就叫别人来抱住我，她自己去洗手焚香，向空中祷告三门亭的神道，说我年小无知，触犯了神道，但求神道宽洪大量，不计较小孩子的罪过，宽恕了我。我们将来一定亲到三门亭去烧香还愿。

这时候，邻舍都来看我，挤满了一屋子的人，有些妇女还提着“火篅”（徽州人冬天用瓦炉装炭火，外面用篾丝作篮子，可以随身携带，名为火篅），房间里闷热的很。我热的脸都红了，真有点像醉人。

忽然门外有人来报信，说：“龙灯来了，龙灯来了！”男男女女都往外跑，都想赶到十字街口去等候看灯。一会儿，一屋子的人都散完

了，只剩下我和母亲两个人。房里的闷热也消除了，我也疲倦了，就不知不觉的睡着了。

母亲许的愿好像是灵应了。第二天，她教训了我一场，说我不应该瞎说，更不应该在神道面前瞎说。但她不曾责罚我，我心里高兴，万想不到我的责罚却在一个月之后。

过了一个月，母亲同我上中屯外婆家去。她拿出钱来，在外婆家办了猪头供献，备了香烛纸钱，她请我母舅领我到三门亭里去谢神还愿。我母舅是个虔诚的人，他恭恭敬敬的摆好供献，点起香烛，陪着我跪拜谢神。我忍住笑，恭恭敬敬的行了礼，—— 心里只怪我自己当日扯谎时不曾想到这样比挨打还更难为情的责罚！

直到我二十七岁回家时，我才敢对母亲说那一年元宵节，附在我身上胡闹的不是三门亭的神道，只是我自己。母亲也笑了。

十九，十二，廿五 在北京

第三章

在上海（一）

二

光绪甲辰年（1904） 的春天，三哥的肺病已到了很危险的时期，他决定到上海去医治。我母亲也决定叫我跟他到上海去上学。那时我名为十四岁，其实只有十二岁有零。这一次我和母亲分别之后，十四年之中，我只回家三次，和她在一块的时候还不满六个月。她只有我一个人，只因为爱我太深，望我太切，所以她硬起心肠，送我向远地去求学。临别的时候，她装出很高兴的样子，不曾掉一滴眼泪。我就这样出门去了，向那不可知的人海里去寻求我自己的教育和生活，—— 孤零零的一个小孩子，所有的防身之具只是一个慈母的爱，一点点用功的习惯，和一点点怀疑的倾向。

我在上海住了六年（1904——1910），换了四个学校（梅溪学堂，澄衷学堂，中国公学，中国新公学）。这是我一生的第二个段落。

* * * *

我父亲生平最佩服一个朋友—— 上海张焕纶先生（字经甫）。张先生是提倡新教育最早的人，他自己办了一个梅溪书院，后来改为梅溪学堂。二哥、三哥都在梅溪书院住过，所以我到了上海也就进了梅溪学堂，我只见过张焕纶先生一次，不久他就死了。现在谈中国教育史的人，很少能知道这一位新教育的老先锋了。他死了二十二年之后，我在巴黎见着赵诒璹先生（字颂南，无锡人），他是张先生的得意学生，他说他在梅溪书院很久，最佩服张先生的人格，受他的感化最深。他说，张先生教人的宗旨只是一句话："千万不要仅仅做个自了汉。"我坐在巴黎乡间的草地上，听着赵先生谈话，想着赵先生夫妇的刻苦生活和奋斗精神，—— 这时候，我心里想：张先生的一句话影响了他的一个学生的一生，张先生的教育事业不算是失败。

梅溪学堂的课程是很不完备的，只有国文、算学、英文三项。分班的标准是国文程度。英文、算学的程度虽好，国文不到头班，仍不能毕业。国文到了头班，英文、算学还很幼稚，却可以毕业。这个办法虽然不算顶好，但这和当时教会学堂的偏重英文，都是过渡时代的特别情形。

我初到上海的时候，全不懂得上海话。进学堂拜见张先生时，我穿着蓝呢的夹袍，绛色呢大袖马褂，完全是个乡下人。许多小学生围拢来看我这乡下人。因为我不懂话，又不曾“开笔”做文章，所以暂时编在第五班，差不多是最低的一班。班上读的是文明书局的《蒙学读本》，英文班上用《华英初阶》，算学班上用《笔算数学》。

我是读了许多古书的，现在读《蒙学读本》，自然毫不费力，所以有工夫专读英文、算学。这样过了六个星期。到了第四十二天，我的机会来了。教《蒙学读本》的沈先生大概也瞧不起这样浅近的书，更料不到这班小孩子里面有人起来驳正他的错误。这一天，他讲的一课书里有这样一段引语：

> 传曰，二人同心，其利断金。同心之言，其臭如兰。

沈先生随口说这是《左传》上的话。我那时已勉强能说几句上海话了，等他讲完之后，我拿着书，走到他的桌边，低声对他说，这个“传曰”是《易经》的《系辞传》，不是《左传》。先生脸红了，说：“侬读过《易经》？”我说读过。他又问：“阿曾读过别样经书？”我说读过《诗经》《书经》《礼记》。他问我做过文章没有，我说没有做过。他说：“我出个题目，拨侬做做试试看。”他出了“孝弟说”三个字，我回到座位上，勉强写了一百多字，交给先生看。他看了对我说：“侬跟我来。”我卷了书包，跟他下楼走到前厅。前厅上东面是头班，西面是二班。沈先生到二班课堂上，对教员顾先生说了一些话，顾先生就叫我坐在末一排的桌子上。我才知道我一天之中升了四班，居然做第二班的学生了。

可是我正在欢喜的时候，抬头一看，就得发愁了。这一天是星期四，是作文的日子。黑板上写着两个题目：

论题：原日本之所由强。

经义题：古之为关也将以御暴，今之为关也将以为暴。

我从来不知道“经义”是怎样做的，所以想都不敢去想他。可是日本在天南地北，我还不很清楚，这个“原日本之所由强”又从哪里说起呢？既不敢去问先生，班上同学又没有一个熟人，我心里颇怪沈先生太卤莽，不应该把我升的这么高，这么快。

忽然学堂的茶房走到厅上来，对先生说了几句话，呈上一张字条。先生看了字条，对我说，我家中有要紧事，派了人来领我回家，卷子可以带回去做，下星期四交卷。我正在着急，听了先生的话，抄了题目，逃出课堂，赶到门房，才知道三哥病危，二哥在汉口没有回来，店里（我家那时在上海南市开一个公义油栈） 的管事慌了，所以派人来领我回去。

我赶到店里，三哥还能说话。但不到几个钟头，他就死了，死时他的头还靠在我手腕上。第三天，二哥从汉口赶到。丧事办了之后，我把升班的事告诉二哥，并且问他“原日本之所由强”一个题目应该参考一些什么书。二哥检了《明治维新三十年史》，壬寅《新民丛报汇编》……一类的书，装了一大篮，叫我带回学堂去翻看。费了几天的工夫，才勉强凑了一篇论说交进去。不久我也会做经义了。几个月之后，我居然算是头班学生了，但英文还不曾读完《华英初阶》，算学还只做到“利息”。

这一年梅溪学堂改为梅溪小学，年底要办毕业第一班。我们听说学堂里要送张在贞、王言、郑璋和我四个人到上海道衙门去考试。我和王、郑二人都不愿意去考试，都不等到考试日期，就离开学堂了。

为什么我们不愿受上海道的考试呢？这一年之中，我们都经过了思想上的一种激烈变动，都自命为“新人物”了。二哥给我的一大篮子的“新书”，其中很多是梁启超先生一派人的著述，这时代是梁先生的文章最有势力的时代，他虽不曾明白提倡种族革命，却在一班少年人的脑海里种下了不少革命种子。有一天，王言君借来了一本邹容的《革命军》，我们几个人传观，都很受感动。借来的书是要还人的，所以我们到了晚上，等舍监查夜过去之后，偷偷起来点着蜡烛，轮流抄了一本《革命军》。正在传抄《革命军》的少年，怎肯投到官厅去考试呢？

这一年是日俄战争的第一年，上海的报纸上每天登着很详细的战事新闻，爱看报的少年学生都感觉绝大的兴奋。这时候中国的舆论和民众心理都表同情于日本，都痛恨俄国，又都痛恨清政府的宣告中立。仇俄的心理增加了不少排满的心理。这一年，上海发生了几件刺激人心的案子。一件是革命党万福华在租界内枪击前广西巡抚王之春，因为王之春从前是个联俄派。一件是上海黄浦滩上一个宁波木匠周生有被一个俄国水兵无故砍杀。这两件事都引起上海报纸的注意；尤其是那年新出现的《时报》，天天用简短沉痛的时评替周生有喊冤，攻击上海的官厅。我们少年人初读这种短评，没有一个不受刺激的。周生有案的判决使许多人失望。我和王言、郑璋三个人都恨极了上海道袁海观，所以联合写了一封长信去痛骂他。这封信是匿名的，但我们总觉得不愿意去受他的考试。所以我们三个人都离开梅溪学堂了。（王言是黟县人，后来不知下落了；郑璋是潮阳人，后改名仲诚，毕业于复旦，不久病死。）

二

我进的第二个学堂是澄衷学堂。这学堂是宁波富商叶成忠先生创办的，原来的目的是教育宁波的贫寒子弟；后来规模稍大，渐渐成了上海一个有名的私立学校，来学的人便不限止于宁波人了。这时候的监督是章一山先生，总教是白振民先生。白先生和我二哥是同学，他

看见了我在梅溪作的文字，劝我进澄衷学堂。光绪乙巳年（1905），我就进了澄衷学堂。

澄衷共有十二班，课堂分东西两排，最高一班称为东一斋，第二班为西一斋，以下直到西六斋。这时候还没有严格规定的学制，也没有什么中学小学的分别。用现在的名称来分，可说前六班为中学，其余六班为小学。澄衷的学科比较完全多了，国文、英文、算学之外，还有物理、化学、博物、图画诸科。分班略依各科的平均程度，但英文、算学程度过低的都不能入高班。

我初进澄衷时，因英文、算学太低，被编在东三斋（第五班）。下半年便升入东二斋（第三班），第二年（丙午，1906）又升入西一斋（第二班）。澄衷管理很严，每月有月考，每半年有大考，月考、大考都出榜公布，考前三名的有奖品。我的考试成绩常常在第一，故一年升了四班。我在这一年半之中，最有进步的是英文、算学。教英文的谢昌熙先生、陈诗豪先生、张镜人先生，教算学的郁耀卿先生，都给了我很多的益处。

我这时候对于算学最感觉兴趣，常常在宿舍熄灯之后，起来演习算学问题。卧房里没有桌子，我想出一个法子来，把蜡烛放在帐子外床架上，我伏在被窝里，仰起头来，把石板放在枕头上做算题。因为下半年要跳过一班，所以我须要自己补习代数。我买了一部丁福保先生编的代数书，在一个夏天把初等代数习完了，下半年安然升班。

这样的用功，睡眠不够，就影响到身体的健康。有一个时期，我的两只耳朵几乎全聋了。但后来身体渐渐复原，耳朵也不聋了。我小时身体多病，出门之后，逐渐强健。重要的原因我想是因为我在梅溪和澄衷两年半之中从来不曾缺一点钟体操的功课。我从没有加入竞赛的运动，但我上体操的课，总很用气力做种种体操。

澄衷的教员之中，我受杨千里先生（天骥）的影响最大。我在东三斋时，他是西二斋的国文教员，人都说他思想很新。我去看他，他

很鼓励我，在我的作文稿本上题了“言论自由”四个字。后来我在东二斋和西一斋，他都做过国文教员。有一次，他教我们班上买吴汝纶删节的严复译本《天演论》来做读本，这是我第一次读《天演论》，高兴的很。他出的作文题目也很特别，有一次的题目是“物竞天择，适者生存，试申其义”。（我的一篇，前几年澄衷校长曹锡爵先生和现在的校长葛祖兰先生曾在旧课卷内寻出，至今还保存在校内。） 这种题目自然不是我们十几岁小孩子能发挥的，但读《天演论》，做“物竞天择”的文章，都可以代表那个时代的风气。

《天演论》出版之后，不上几年，便风行到全国，竟做了中学生的读物了。读这书的人，很少能了解赫胥黎在科学史和思想史上的贡献。他们能了解的只是那“优胜劣败”的公式在国际政治上的意义。在中国屡次战败之后，在庚子、辛丑大耻辱之后，这个“优胜劣败，适者生存”的公式确是一种当头棒喝，给了无数人一种绝大的刺激。几年之中，这种思想像野火一样，延烧着许多少年人的心和血。“天演”“物竞”“淘汰”“天择”等等术语，都渐渐成了报纸文章的熟语，渐渐成了一班爱国志士的“口头禅”。还有许多人爱用这种名词做自己或儿女的名字。陈炯明不是号竞存吗？我有两个同学，一个叫做孙竞存，一个叫做杨天择。我自己的名字也是这种风气底下的纪念品。我在学堂里的名字是胡洪骍。有一天的早晨，我请我二哥代我想一个表字，二哥一面洗脸，一面说：“就用‘物竞天择，适者生存’的‘适’字，好不好？”我很高兴，就用“适之”二字（二哥字绍之，三哥字振之）。后来我发表文字，偶然用“胡适”作笔名，直到考试留美官费时（1910） 我才正式用胡适的名字。

我在澄衷一年半，看了一些课外的书籍。严复译的《群己权界论》，像是在这时代读的。严先生的文字太古雅，所以少年人受他的影响没有梁启超的影响大。梁先生的文章，明白晓畅之中，带着浓挚的热情，使读的人不能不跟着他走，不能不跟着他想。有时候，我们跟他走到一点上，还想望前走，他倒打住了，或是换了方向走了。在这种时候，我们不免感觉一点失望。但这种失望也正是他的大恩惠。

因为他尽了他的能力，把我们带到了一个境界，原指望我们感觉不满足，原指望我们更朝前走。跟着他走，我们固然得感谢他；他引起了我们的好奇心，指着一个未知的世界叫我们自己去探寻，我们更得感谢他。

我个人受了梁先生无穷的恩惠。现在追想起来，有两点最分明。第一是他的《新民说》，第二是他的《中国学术思想变迁之大势》。梁先生自号“中国之新民”，又号“新民子”，他的杂志也叫做《新民丛报》，可见他的全副心思贯注在这一点。“新民”的意义是要改造中国的民族，要把这老大的病夫民族，改造成一个新鲜活泼的民族。他说：

> 未有四肢已断，五脏已瘵，筋脉已伤，血轮已涸，而身犹能存者；则亦未有其民愚陋怯弱涣散混浊而国犹能立者。……苟有新民，何患无新制度，无新政府，无新国家！（《新民说》叙论）

他的根本主张是：

> 吾思之，吾重思之，今日中国群治之现象殆无一不当从根柢处摧陷廓清，除旧而布新者也。（《新民议》）

说的更沉痛一点：

> 然则救危亡求进步之道将奈何？曰，必取数千年横暴混浊之政体，破碎而齑粉之，使数千万如虎如狼如蝗如蝻如蜮如蛆之官吏失其社鼠城狐之凭借，然后能涤荡肠胃以上于进步之途也！必取数千年腐败柔媚之学说，廓清而辞辟之，使数百万如蠹鱼如鹦鹉如水母如畜犬之学子毋得摇笔弄舌舞文嚼字，为民贼之后援，然后能一新耳目以行进步之实也！而其所以达此目的之方法有二：一曰无血之破坏，二曰有血之破坏。……中国如能为无血之破坏乎？吾馨香而祝之。中国如不得不为有血之破坏乎？吾衰绖而哀之。（《新民说·论进步》）

我们在那个时代读这样的文字，没有一个人不受他的震荡感动的。他在那时代（我那时读的是他在壬寅、癸卯做的文字） 主张最激烈，态

度最鲜明，感人的力量也最深刻。他很明白的提出一个革命的口号：

> 破坏亦破坏，不破坏亦破坏！（同上）

后来他虽然不坚持这个态度了，而许多少年人冲上前去可不肯缩回来了。

《新民说》的最大贡献在于指出中国民族缺乏西洋民族的许多美德。梁先生很不客气的说：

> 五色人相比较，白人最优。以白人相比较，条顿人最优。以条顿人相比较，盎格鲁撒逊人最优。（叙论）

他指出我们所最缺乏而最须采补的是公德，是国家思想，是进取冒险，是权利思想，是自由，是自治，是进步，是自尊，是合群，是生利的能力，是毅力，是义务思想，是尚武，是私德，是政治能力。他在这十几篇文字里，抱着满腔的血诚，怀着无限的信心，用他那支“笔锋常带情感”的健笔，指挥那无数的历史例证，组织成那些能使人鼓舞，使人掉泪，使人感激奋发的文章。其中如《论毅力》等篇，我在二十五年后重读，还感觉到他的魔力。何况在我十几岁最容易受感动的时期呢？

《新民说》诸篇给我开辟了一个新世界，使我彻底相信中国之外还有很高等的民族，很高等的文化；《中国学术思想变迁之大势》也给我开辟了一个新世界，使我知道《四书》《五经》之外中国还有学术思想。梁先生分中国学术思想史为七个时代：

（一）胚胎时代 春秋以前

（二）全盛时代 春秋末及战国

（三）儒学统一时代 两汉

（四）老学时代 魏晋

（五）佛学时代 南北朝，唐

（六）儒佛混合时代 宋元明

（七）衰落时代 近二百五十年

我们现在看这个分段，也许不能满意（梁先生自己后来也不满意，他在《清代学术概论》里，已不认近二百五十年为衰落时代了） 。但在二十五年前，这是第一次用历史眼光来整理中国旧学术思想，第一次给我们一个“学术史”的见解。所以我最爱读这篇文章。不幸梁先生做了几章之后，忽然停止了，使我大失望。甲辰以后，我在《新民丛报》上见他续作此篇，我高兴极了。但我读了这篇长文，终感觉不少的失望。第一，他论“全盛时代”，说了几万字的绪论，却把“本论”（论诸家学说之根据及其长短得失） 全搁下了，只注了一个“缺”字。他后来只补作了《子墨子学说》一篇，其余各家始终没有补。第二，“佛学时代”一章的本论一节也全没有做。第三，他把第六个时代（宋元明）整个搁起不提。这一部学术思想史中间缺了三个最要紧的部分，使我眼巴巴的望了几年。我在那失望的时期，自己忽发野心，心想：“我将来若能替梁任公先生补作这几章缺了的中国学术思想史，岂不是很光荣的事业？”我越想越高兴，虽然不敢告诉人，却真打定主意做这件事了。

这一点野心就是我后来做《中国哲学史》的种子。我从那时候起，就留心读周秦诸子的书。我二哥劝我读朱子的《近思录》，这是我读理学书的第一部。梁先生的《德育鉴》和《节本明儒学案》，也是这个时期出来的。这些书引我去读宋明理学书，但我读的并不多，只读了王守仁的《传习录》和《正谊堂丛书》内的程朱语录。

我在澄衷的第二年，发起各斋组织“自治会”。有一次，我在自治会演说，题目是“论性”。我驳孟子性善的主张，也不赞成荀子的性恶说。我承认王阳明的性“无善无恶，可善可恶”是对的。我那时正读英文的《格致读本》（*The Science Readers*），懂得了一点点最浅近的科学知识，就搬出来应用了！孟子曾说：

人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。

我说：孟子不懂得科学，—— 我们在那时候还叫做“格致”，—— 不知道水有保持水平的道理，又不知道地心吸力的道理。“水无有不下”，并非水性向下，只是地心吸力引他向下。吸力可以引他向下，高地的蓄水塔也可以使自来水管里的水向上。水无上无下，只保持他的水平，却又可上可下，正像人性本无善无恶，却又可善可恶！

我这篇性论很受同学的欢迎，我也很得意，以为我真用科学证明告子、王阳明的性论了！

* * * *

我在澄衷只住了一年半，但英文和算学的基础都是在这里打下的。澄衷的好处在于管理的严肃，考试的认真。还有一桩好处，就是学校办事人真能注意到每个学生的功课和品行。白振民先生自己虽不教书，却认得个个学生，时时叫学生去问话。因为考试的成绩都有很详细的记录，故每个学生的能力都容易知道。天资高的学生，可以越级升两班；中等的可以半年升一班；下等的不升班，不升班就等于降半年了。这种编制和管理，是很可以供现在办中学的人参考的。

我在西一斋做了班长，不免有时和学校办事人冲突。有一次，为了班上一个同学被开除的事，我向白先生抗议无效，又写了一封长信去抗议。白先生悬牌责备我，记我大过一次。我虽知道白先生很爱护我，但我当时心里颇感觉不平，不愿继续在澄衷了。恰好夏间中国公学招考，有朋友劝我去考；考取之后，我就在暑假后（1906） 搬进中国公学去了。

廿，三，十八 北京

第四章

在上海（二）

一

中国公学是因为光绪乙巳年（1905）日本文部省颁布取缔中国留学生规则，我国的留日学生认为侮辱中国，其中一部分愤慨回国的人在上海创办的。当风潮最烈的时候，湖南陈天华投海自杀，勉励国人努力救国，一时人心大震动，所以回国的很多。回国之后，大家主张在国内办一个公立的大学。乙巳十二月中，十三省的代表全体会决议，定名为“中国公学”。次年（丙午，1906）春天在上海新靶子路黄板桥北租屋开学。但这时候反对取缔规则的风潮已渐渐松懈了，许多官费生多回去复学了。上海那时还是一个眼界很小的商埠，看见中国公学里许多剪发洋装的少年人自己办学堂，都认为是奇怪的事。政府官吏疑心他们是革命党，社会叫他们做怪物。所以赞助捐钱的人很少，学堂开门不到一个半月，就陷入了绝境。公学的干事姚弘业先生（湖南益阳人）激于义愤，遂于三月十二日投江自杀，遗书几千字，说：“我之死，为中国公学死也。”遗书发表之后，舆论都对他表敬意，社会受了一大震动，赞助的人稍多，公学才稍稍站得住。

我也是当时读了姚烈士的遗书大受感动的一个小孩子。夏天我去投考，监试的是总教习马君武先生。国文题目是“言志”，我不记得说了一些什么，后来马君武先生告诉我，他看了我的卷子，拿去给谭心休、彭施涤先生传观，都说是为公学得了一个好学生。

我搬进公学之后，见许多同学都是剪了辫子，穿着和服，拖着木屐的；又有一些是内地刚出来的老先生，带着老花眼镜，捧着水烟袋的。他们的年纪都比我大的多；我是做惯班长的人，到这里才感觉我是个小孩子。不久，我已感得公学的英文、数学都很浅，我在甲班里很不费气力。那时候，中国教育界的科学程度太浅，中国公学至多不过可比现在的两级中学程度，然而有好几门功课都不能不请日本教员

来教。如高等代数、解析几何、博物学，最初都是日本人教授，由懂日语的同学翻译。甲班的同学有朱经农、李琴鹤等，都曾担任翻译。又有几位同学还兼任学校的职员或教员，如但懋辛便是我们的体操教员。当时的同学和我年纪不相上下的，只有周烈忠、李骏、孙粹存、孙竞存等几个人。教员和年长的同学都把我们看作小弟弟，特别爱护我们，鼓励我们。我和这一班年事稍长、阅历较深的师友们往来，受他们的影响最大。我从小本来就没有过小孩子的生活，现在天天和这班年长的人在一块，更觉得自己不是个小孩子了。

中国公学的教职员和同学之中，有不少的革命党人。所以在这里要看东京出版的《民报》，是最方便的。暑假年假中，许多同学把《民报》缝在枕头里带回内地去传观。还有一些激烈的同学往往强迫有辫子的同学剪去辫子。但我在公学三年多，始终没有人强迫我剪辫，也没有人劝我加入同盟会。直到二十年后，但懋辛先生才告诉我，当时校里的同盟会员曾商量过，大家都认为我将来可以做学问，他们要爱护我，所以不劝我参加革命的事。但在当时，他们有些活动也并不瞒我。有一晚十点钟的时候，我快睡了，但君来找我，说，有个女学生从日本回国，替朋友带了一只手提小皮箱，江海关上要检查，她说没有钥匙，海关上不放行。但君因为我可以说几句英国话，要我到海关上去办交涉。我知道箱子里是危险的违禁品，就跟了他到海关码头，这时候已过十一点钟，谁都不在了，我们只好怏怏回去。第二天，那位女学生也走了，箱子她丢在关上不要了。

我们现在看见上海各学校都用国语讲授，决不能想象二十年前的上海还完全是上海话的世界，各学校全用上海话教书。学生全得学上海话。中国公学是第一个用“普通话”教授的学校。学校里的学生，四川、湖南、河南、广东的人最多，其余各省的人也差不多全有。大家都说“普通话”，教员也用“普通话”。江浙的教员，如宋耀如、王仙华、沈翔云诸先生，在讲堂上也都得勉强说官话。我初入学时，只会说徽州话和上海话；但在学校不久也就会说“普通话”了。我的同学中四川人最多；四川话清楚干净，我最爱学他，所以我说的普通话最近于四

川话。二三年后，我到四川客栈（元记、厚记等） 去看朋友，四川人只问：“贵府是川东，是川南？”他们都把我看成四川人了。

中国公学创办的时候，同学都是创办人，职员都是同学中举出来的，所以没有职员和学生的界限。当初创办的人都有革命思想，想在这学校里试行一种民主政治的制度。姚弘业烈士遗书中所谓“以大公无我之心，行共和之法”，即是此意。全校的组织分为“执行”与“评议”两部。执行部的职员（教务干事，庶务干事，斋务干事） 都是评议部举出来的，有一定的任期，并且对于评议部要负责任。评议部是班长和室长组织成的，有监督和弹劾职员之权。评议会开会时，往往有激烈的辩论，有时直到点名熄灯时方才散会。评议会之中，最出名的是四川人龚从龙，口齿清楚，态度从容，是一个好议长。这种训练是有益的，我年纪太小，第一年不够当评议员，有时在门外听听他们的辩论，不禁感觉我们在澄衷学堂的自治会真是儿戏。

二

我第一学期住的房间里有好几位同学都是江西萍乡和湖南醴陵人，他们是邻县人，说的话我听不大懂。但不到一个月，我们很相熟了。他们都是二三十岁的人了；有一位钟文恢（号古愚） 已有胡子，人叫他做钟胡子。他告诉我，他们现在组织了一个学会，叫做竞业学会，目的是“对于社会，竞与改良；对于个人，争自濯磨”，所以定了这个名字。他介绍我进这个会，我答应了。钟君是会长，他带我到会所里去，给我介绍了一些人。会所在校外北四川路厚福里。会中住的人大概多是革命党。有个杨卓林，还有个廖德璠，后来是都因谋革命被杀的。会中办事最热心的人，钟君之外，有谢寅杰和丁洪海两君，他两人维持会务最久。

竞业学会的第一件事业就是创办一个白话的旬报，就叫做《竞业旬报》。他们请了一位傅君剑先生（号钝根） 来做编辑。《旬报》的宗旨，傅君说，共有四项：一振兴教育，二提倡民气，三改良社会，

四主张自治。其实这都是门面语，骨子里是要鼓吹革命。他们的意思是要“传布于小学校之青年国民”，所以决定用白话文。胡梓方先生（后来的诗人胡诗庐）作《发刊辞》，其中有一段说：

> 今世号通人者，务为艰深之文，陈过高之义，以为士大夫劝，而独不为彼什伯千万倍里巷乡闾之子计，则是智益智，愚益愚，智日少，愚日多也。顾可为治乎哉？

又有一位会员署名“大武”作文“论学官话的好处”，说：

> 诸位呀，要救中国，先要联合中国的人心。要联合中国的人心，先要统一中国的言语。……但现今中国的语言也不知有多少种，如何叫他们合而为一呢？……除了通用官话，更别无法子了。但是官话的种类也很不少，有南方官话，有北方官话，有北京官话。现在中国全国通行官话，只须摹仿北京官话，自成一种普通国语哩。

这班人都到过日本，又多数是中国公学的学生，所以都感觉“普通国语”的需要。“国语”一个目标，屡见于《竞业旬报》的第一期，可算是提倡最早的了。

《竞业旬报》的第一期是丙午年（1906）九月十一日出版的。同住的钟君见我常看小说，又能作古文，就劝我为《旬报》作白话文。第一期里有我的一篇通俗“地理学”，署名“期自胜生”。那时候我正读《老子》，爱上了“自胜者强”一句话，所以取了个别号叫“希强”，又自称“期自胜生”。这篇文字是我的第一篇白话文字，所以我抄其中说“地球是圆的”一段在这里做一个纪念：

> 譬如一个人立在海边，远远的望这来往的船只。那来的船呢，一定是先看见他的桅杆顶，以后方能看见他的风帆，他的船身一定在最后方可看见。那去的船呢，却恰恰与来的相反，他的船身一定先看不见，然后看不见他的风帆，直到后来方才看不见他的桅杆顶。这是什么缘故呢？因为那地是圆的，所以来的船在那地的低处慢慢行上来，我们看去自然先看见那桅杆顶了。那去的船也是这个道理，不过同这相反罢了。……诸君们如再不相信，可捉一只苍蝇摆在一只苹果上，叫他从下面爬到上面来，可不是先看见他的头然后再看见他的脚么？……

这段文字已充分表现出我的文章的长处和短处了。我的长处是明白清楚，短处是浅显。这时候我还不满十五岁。二十五年来，我抱定一个宗旨，做文字必须要叫人懂得，所以我从来不怕人笑我的文字浅显。

我做了一个月的白话文，胆子大起来了，忽然决心做一部长篇的章回小说。小说的题目叫做“真如岛”，用意是“破除迷信，开通民智”。我拟了四十回的回目，便开始写下去了。第一回就在《旬报》第三期上发表（丙午十月初一日），回目是：

虞善仁疑心致疾

孙绍武正论祛迷

这小说的开场一段是：

> 话说江西广信府贵溪县城外有一个热闹的市镇叫做神权镇，镇上有一条街叫做福儿街。这街尽头的地方有一所高大的房子。有一天下午的时候，这屋的楼上有二人在那里说话。一个是一位老人，年纪大约五十以外的光景，鬓发已略有些花白了，躺在一张床上，把头靠近床沿，身上盖了一条厚被，面上甚是消瘦，好像是重病的模样。一个是一位十八九岁的后生，生得仪容端整，气概轩昂，坐在床前一只椅子上，听那个老人说话。……

我小时最痛恨道教，所以这部小说的开场就放在张天师的家乡。但我实在不知道贵溪县的地理风俗，所以不久我就把书中的主人翁孙绍武搬到我们徽州去了。

《竞业旬报》出到第十期，便停办了。我的小说续到第六回，也停止了。直到戊申年（1908） 三月十一日，《旬报》复活，第十一期才出世。但傅君剑已不来了，编辑无人负责，我也不大高兴投稿了。到了戊申七月，《旬报》第二十四期以下就归我编辑。从第二十四期到第三十八期，我做了不少的文字，有时候全期的文字，从论说到时闻，差不多都是我做的。《真如岛》也从二十四期上续作下去，续到第十一回，《旬报》停刊了，我的小说也从此停止了。这时期我改用了“铁儿”的笔名。

这几十期的《竞业旬报》给了我一个绝好的自由发表思想的机会，使我可以把在家乡和在学校得着的一点点知识和见解，整理一番，用明白清晰的文字叙述出来。《旬报》的办事人从来没有干涉我的言论，所以我能充分发挥我的思想，尤其是我对宗教迷信的思想。例如《真如岛》小说第八回里，孙绍武这样讨论“因果”的问题：

> 这“因果”二字，很难说的。从前有人说：“譬如窗外这一树花儿，枝枝朵朵都是一样，何曾有什么好歹善恶的分别？不多一会，起了一阵狂风，把一树花吹一个‘花落花飞飞满天’，那许多花朵，有的吹上帘栊，落在锦茵之上；有的吹出墙外，落在粪溷之中。这落花的好歹不同，难道好说是这几枝花的善恶报应不成？”这话很是，但我的意思却还不止此。大约这因果二字是有的。有了一个因，必收一个果。譬如吃饭自然会饱，吃酒自然会醉。有了吃饭、吃酒两件原因，自然会生出醉、饱两个结果来。但是吃饭是饭的作用生出饱来，种瓜是瓜的作用生出新瓜来，其中并没有什么人为之主宰。如果有什么人为主宰，什么上帝哪，菩萨哪，既能罚恶人于作孽之后，为什么不能禁之于未作孽之前呢？……“天”要是真有这么大的能力，何不把天下的人个个都成了善人呢？……“天”既生了恶人，让他在世间作恶，后来又叫他受许多报应，这可不是书上说的“出尔反尔”么？……总而言之，“天”既不能使人不作恶，便不能罚那恶人。……

落花一段引的是范缜的话（看本书第二章），后半是我自己的议论。这是很不迟疑的无神论。这时候我另在《旬报》上发表了一些“无鬼丛话”，第一条就引用司马温公“形既朽灭，神亦飘散，虽有剉烧舂磨，亦无所施”的话，和范缜“神之于形，犹利之于刀”的话（参看第二章）。第二条引苏东坡的诗“耕田欲雨刈欲晴，去得顺风来者怨。若使人人祷辄遂，造物应须日千变”。第三条痛骂《西游记》和《封神榜》，其中有这样的话：

> 夫士君子处颓敝之世，不能摩顶放踵敝口焦舌以挽滔滔之狂澜，曷若隐遁穷邃，与木石终其身！更安忍随波逐流，阿谀取容于当世，用自私利其身？（本条前面说《封神榜》的作者把书稿送给他的女儿作嫁资，其婿果然因此发财。所以此处有“自私利”的话。）天壤间果有鬼神者，则地狱之设正为此辈！此其人更安有著书资格耶！（《丛话》原是用文言作的。）

这是戊申（1908） 年八月发表的。谁也梦想不到说这话的小孩子在十五年后（1923） 居然很热心的替《西游记》作两万字的考证！如果他有好材料，也许他将来还替《封神榜》作考证哩！

在《无鬼丛话》的第三条里，我还接着说：

> 《王制》有之：“托于鬼神时日卜筮以乱众者，诛。”吾独怪夫数千年来之掌治权者，之以济世明道自期者，乃懵然不之注意，惑世诬民之学说得以大行，遂举我神州民族投诸极黑暗之世界！嗟夫，吾昔谓“数千年来仅得许多脓包皇帝、混帐圣贤”，吾岂好詈人哉？吾其好詈人哉？

这里很有“卫道”的臭味，但也可以表现我在不满十七岁时的思想路子。《丛话》第四条说：

> 吾尝持无鬼之说，论者或咎余，谓举一切地狱因果之说而摧陷之，使人人敢于为恶，殊悖先王神道设教之旨。此言余不能受也。今日地狱因果之说盛行，而恶人益多，民德日落，神道设教之成效果何如者！且处兹思想竞争时代，不去此种种魔障，思想又乌从而生耶？

这种夸大的口气，出在一个十七岁的孩子的笔下，未免叫人读了冷笑。但我现在回看我在那时代的见解，总算是自己独立想过几年的结果，比起现在一班在几个抽象名词里翻筋斗的少年人们，我还不感觉惭愧。

《竞业旬报》上的一些文字，我早已完全忘记了。前年中国国民党的中央宣传部曾登报征求全份的《竞业旬报》，—— 大概他们不知道这里面一大半的文字是胡适做的，—— 似乎也没有效果。我靠几个老朋友的帮忙，搜求了几年，至今还不曾凑成全份。今年回头看看这些文字，真有如同隔世之感。但我很诧异的是有一些思想后来成为我的重要出发点的，在那十七八岁的时期已有了很明白的倾向了。例如我在《旬报》第三十六期上发表一篇《苟且》，痛论随便省事不肯彻底思想的毛病，说“苟且”二字是中国历史上的一场大瘟疫，把几千年

的民族精神都瘟死了。我在《真如岛》小说第十一回（《旬报》三十七期）论扶乩的迷信，也说：

> 程正翁，你想罢。别说没有鬼神，即使有鬼神，那关帝、吕祖何等尊严，岂肯听那一二张符诀的号召？这种道理总算浅极了，稍微想一想，便可懂得。只可怜我们中国人总不肯想，只晓得随波逐流，随声附和。国民愚到这步田地，照我的眼光看来，这都是不肯思想之故。所以宋朝大儒程伊川说“学原于思”，这区区四个字简直是千古至言。—— 郑先生说到这里，回过头来，对翼华、翼璜道：程子这句话，你们都可写作座右铭。

“学原于思”一句话是我在澄衷学堂读朱子《近思录》时注意到的。我后来的思想走上了赫胥黎和杜威的路上去，也正是因为我从十几岁时就那样十分看重思想的方法了。

又如那时代我在李莘伯办的《安徽白话报》上发表的一篇《论承继之不近人情》（转载在《旬报》廿九期），我不但反对承继儿子，并且根本疑问：“为什么一定要儿子？”此文的末尾有一段说：

> 我如今要荐一个极孝顺永远孝顺的儿子给我们中国四万万同胞。这个儿子是谁呢？便是“社会”。……
>
> 你看那些英雄豪杰仁人义士的名誉，万古流传，永不湮没；全社会都崇拜他们，纪念他们；无论他们有子孙没有子孙，我们纪念着他们，总不少减；也只为他们有功于社会，所以社会永永感谢他们，纪念他们。阿唫唫，这些英雄豪杰仁人义士的孝子贤孙多极了，多极了！……一个人能做许多有益于大众有功于大众的事业，便可以把全社会都成了他的孝子贤孙。列位要记得：儿子，孙子，亲生的，承继的，都靠不住。只有我所荐的孝子顺孙是万无一失的。

这些意思，最初起于我小时看见我的三哥出继珍伯父家的痛苦情形，是从一个真问题上慢慢想出来的一些结论。这一点种子，在四五年后，我因读培根（Bacon）的论文有点感触，在日记里写成我的《无后主义》。在十年以后，又因为我母亲之死引起了一些感想，我才写成《不朽：我的宗教》一文，发挥“社会不朽”的思想。

这几十期的《竞业旬报》，不但给了我一个发表思想和整理思想的机会，还给了我一年多作白话文的训练。清朝末年出了不少的白话报，如《中国白话报》《杭州白话报》《安徽俗话报》《宁波白话报》《潮州白话报》，都没长久的寿命。光绪、宣统之间，范鸿仙等办《国民白话日报》，李莘伯办《安徽白话报》，都有我的文字，但这两个报都只有几个月的寿命。《竞业旬报》出到四十期，要算最长寿的白话报了。我从第一期投稿起，直到他停办时止，中间不过有短时期没有我的文字。和《竞业旬报》有编辑关系的人，如傅君剑，如张丹斧，如叶德争，都没有我的长久关系，也没有我的长期训练。我不知道我那几十篇文字在当时有什么影响，但我知道这一年多的训练给了我自己绝大的好处。白话文从此形成了我的一种工具。七八年之后，这件工具使我能够在中国文学革命的运动里做一个开路的工人。

三

我进中国公学不到半年，就得了脚气病，不能不告假医病。我住在上海南市瑞兴泰茶叶店里养病，偶然翻读吴汝纶选的一种古文读本，其中第四册全是古诗歌。这是我第一次读古体诗歌，我忽然感觉很大的兴趣。病中每天读熟几首，不久就把这一册古诗读完了。我小时曾读一本律诗，毫不觉得有兴味，这回看了这些乐府歌辞和五七言诗歌，才知道诗歌原来是这样自由的，才知道做诗原来不必先学对仗。我背熟的第一首诗是《木兰辞》，第二首是《饮马长城窟行》，第三是《古诗十九首》。一路下去，直到陶潜、杜甫，我都喜欢读。读完了吴汝纶的选本，我又在二哥的藏书里寻得了《陶渊明集》和《白香山诗选》，后来又买了一部《杜诗镜诠》。这时期我专读古体歌行，不肯再读律诗；偶然也读一些五七言绝句。

有一天，我回学堂去，路过《竞业旬报》社，我进去看傅君剑，他说不久就要回湖南去了。我回到了宿舍，写了一首送别诗，自己带给君剑，问他像不像诗。这诗我记不得了，只记得开端是“我以何因缘，得交傅君剑”。君剑很夸奖我的送别诗，但我终有点不自信。过了

一天，他送了一首“留别适之即和赠别之作”来，用日本卷笺写好，我打开一看，真吓了一跳。他诗中有“天下英雄君与我，文章知己友兼师”两句，在我这刚满十五岁的小孩子眼里，这真是受宠若惊了！“难道他是说谎话哄小孩子吗？”我忍不住这样想。君剑这幅诗笺，我赶快藏了，不敢给人看。然而他这两句鼓励小孩子的话可害苦我了，从此以后，我就发愤读诗，想要做个诗人了。有时候，我在课堂上，先生在黑板上解高等代数的算式，我却在斯密司的《大代数学》底下翻《诗韵合璧》，练习簿上写的不是算式，是一首未完的纪游诗。一两年前我半夜里偷点着蜡烛，伏在枕头上演习代数问题，那种算学兴趣现在都被做诗的新兴趣赶跑了！我在病脚气的几个月之中发现了一个新世界，同时也决定了我一生的命运。我从此走上了文学史学的路，后来几次想矫正回来，想走到自然科学的路上去，但兴趣已深，习惯已成，终无法挽回了。

丁未正月（1907） 我游苏州，三月与中国公学全体同学旅行到杭州，我都有诗纪游。我那时全不知道“诗韵”是什么，只依家乡的方音，念起来同韵便算同韵。在西湖上写了一首绝句，只押了两个韵脚，杨千里先生看了大笑，说，一个字在“尤”韵，一个字在“萧”韵。他替我改了两句，意思全不是我的了。我才知道做诗要硬记诗韵，并且不妨牺牲诗的意思来迁就诗的韵脚。

丁未五月，我因脚气病又发了，遂回家乡养病（我们徽州人在上海得了脚气病，必须赶紧回家乡，行到钱塘江的上游，脚肿便渐渐退了） 。我在家中住了两个多月，母亲很高兴。从此以后，我十年不归家（1907——1917） ，那是母亲和我都没有料到的。那一次在家，和近仁叔相聚甚久，他很鼓励我作诗。在家中和路上我都有诗。这时候我读了不少白居易的诗，所以我这时期的诗，如在家乡做的《弃父行》，很表现《长庆集》的影响。

丁未以后，我在学校里颇有少年诗人之名，常常和同学们唱和。有一次我做了一首五言律诗，押了一个“赪”字韵，同学和教员和作的

诗有十几首之多。同学中如汤昭（保民）、朱经（经农）、任鸿隽（叔永）、沈翼孙（燕谋）等，都能作诗；教员中如胡梓方先生、石一参先生等，也都爱提倡诗词。梓方先生即是后来出名的诗人胡诗庐，这时候他教我们的英文，英文教员能做中国诗词，这是当日中国公学的一种特色。还有一位英文教员姚康侯先生，是辜鸿铭先生的学生，也是很讲究中国文学的。辜先生译的《痴汉骑马歌》，其实是姚康侯先生和几位同门修改润色的。姚先生在课堂上常教我们翻译，从英文译汉文，或从汉文译英文。有时候，我们自己从读本里挑出爱读的英文诗，邀几个能诗的同学分头翻译成中国诗，拿去给姚先生和胡先生评改。姚先生常劝我们看辜鸿铭译的《论语》，他说这是翻译的模范。但五六年后，我得读辜先生译的《中庸》，感觉很大的失望。大概当时所谓翻译，都侧重自由的意译，务必要“典雅”，而不妨变动原文的意义与文字。这种训练也有他的用处，可以使学生时时想到中西文字异同之处，时时想到某一句话应该怎样翻译，才可算“达”与“雅”。我记得我们试译一首英文诗，中有Scarecrow一个字，我们大家想了几天，想不出一个典雅的译法。但是这种工夫，现在回想起来，不算是浪费了的。

我初学做诗，不敢做律诗，因为我不曾学过对对子，觉得那是很难的事。戊申（1908）以后，我偶然试做一两首五言律诗来送朋友，觉得并不很难，后来我也常常做五七言律诗了。做惯律诗之后，我才明白这种体裁是似难而实易的把戏；不必有内容，不必有情绪，不必有意思，只要会变戏法，会搬运典故，会调音节，会对对子，就可以诌成一首律诗。这种体裁最宜于做没有内容的应酬诗，无论是殿廷上应酬皇帝，或寄宿舍里送别朋友，把头摇几摇，想出了中间两联，凑上一头一尾，就是一首诗了；如果是限韵或和韵的诗，只消从韵脚上去着想，那就更容易了。大概律诗的体裁和步韵的方法所以不能废除，正因为这都是最方便的戏法。我那时读杜甫的五言律诗最多，所以我做的五律颇受他的影响。七言律诗，我觉得没有一首能满意的，所以我做了几首之后就不做了。

现在我把我在那时做的诗抄几首在这里，也算一个时期的纪念：

秋日梦返故居 （戊申八月）

秋高风怒号，客子中怀乱。抚枕一太息，悠悠归里闬。
入门拜慈母，母方抚孙玩。齐儿见叔来，牙牙似相唤。
拜母复入室，诸嫂同炊爨。问答乃未已，举头日已旰。
方期长聚首，岂复疑梦幻？年来历世故，遭际多忧患。
耿耿苦思家，听人讥斥鷃 。
（“玩”字原作“弄”，是误用方音，前年改“玩”字。）

军人梦
（译Thomas Campbell ’ s *A Soldier ’ s Dream*）（戊申）

笳声销歇暮云沉，耿耿天河灿列星。
战士创痍横满地，倦者酣眠创者逝。
枕戈藉草亦蘧然，时见刍人影摇曳。
长夜沉沉夜未央，陶然入梦已三次。
梦中忽自顾，身已离行伍。
秋风拂襟袖，独行殊踽踽。
惟见日东出，迎我归乡土。
纵横阡陌间，尽是钓游迹。
时闻老农刈稻歌，又听牛羊嗥山脊。
归来戚友咸燕集，誓言不复相离别。
娇儿数数亲吾额，少妇情深自呜咽。
举室争言君已倦，幸得归休免征战。
惊回好梦日熹微，梦魂渺渺成虚愿。
（“刍人”原作“刍灵”，今年改。）

酒醒 （己酉）

酒能销万虑，已分醉如泥。烛泪流干后，更声断续时。
醒来还苦忆，起坐一沉思。窗外东风峭，星光淡欲垂。

女优陆菊芬演《纺棉花》（己酉）

永夜亲机杼，悠悠念远人。朱弦纤指弄，一曲翠眉颦。
满座天涯客，无端旅思新。未应儿女语，争奈不胜春！

秋柳 有序 （己酉）

秋日适野，见万木皆有衰意。而柳以弱质，际兹高秋，独能迎风而舞，意态自如。岂老氏所谓能以弱者存耶？感而赋之。

但见萧飕万木摧，尚余垂柳拂人来。
西风莫笑长条弱，也向西风舞一回。

（“西风莫笑”，原作“凭君漫说”，民国五年改。“长条”原作“柔条”，十八年改。）

第五章

我怎样到外国去

一

戊申（1908） 九月间，中国公学闹出了一次大风潮，结果是大多数学生退学出来，另组织一个中国新公学。这一次的风潮为的是一个宪法的问题。

中国公学在最初的时代，纯然是一个共和国家，评议部为最高立法机关，执行部的干事即由公选产生出来。不幸这种共和制度实行了九个月（丙午二月至十一月），就修改了。修改的原因，约有几种：一是因为发起的留日学生逐渐减少，而新招来的学生逐渐加多，已不是当初发起时学生与办事人完全不分界限的情形了。二是因为社会和政府对于这种共和制度都很疑忌。三是因为公学既无校舍，又无基金，有请求官款补助的必要，所以不能不避免外界对于公学内部的疑忌。

为了这种种原因，公学的办事人就在丙午（1906） 年的冬天，请了郑孝胥、张謇、熊希龄等几十人作中国公学的董事，修改章程，于是学生主体的制度就变成了董事会主体的制度。董事会根据新章程，公举郑孝胥为监督。一年后，郑孝胥辞职，董事会又举夏敬观为监督。这两位都是有名的诗人，他们都不常到学校，所以我们也不大觉得监督制的可畏。

可是在董事会与监督之下，公学的干事就不能由同学公选了。评议部是新章所没有的。选举的干事改为学校聘任的教务长、庶务长、斋务长了。这几位办事人，外面要四处募捐，里面要担负维持学校的责任，自然感觉他们的地位有稳定的必要。况且前面已说过，校章的修改也不是完全没有理由的。但我们少年人可不能那样想。中国公学的校章上明明载着“非经全体三分之二承认，不得修改”。这是我们的宪法上载着的唯一的修正方法。三位干事私自修改校章，是非法的。

评议部的取消也是非法的。这里面也还有个人的问题。当家日子久了，总难免“猫狗皆嫌”。何况同学之中有许多本是干事诸君的旧日同辈的朋友呢！在校上课的同学自然在学业上日日有长进，而干事诸君办事久了，学问上没有进境，却当着教务长一类的学术任务，自然有时难免受旧同学的轻视。法的问题和这种人的问题混合在一块，风潮就不容易避免了。

代议制的评议部取消之后，全体同学就组织了一个“校友会”，其实就等于今日各校的学生会。校友会和三干事争了几个月，干事答应了校章可由全体学生修改。又费了几个月的时间，校友会把许多修正案整理成一个草案，又开了几次会，才议定了一本校章。一年多的争执，经过了多少度的磋商，新监督夏先生与干事诸君均不肯承认这新改的校章。

到了戊申（1908）九月初三日，校友会开大会报告校章交涉的经过，会尚未散，监督忽出布告，完全否认学生有订改校章之权，这竟是完全取消干事承认全体修改校章的布告了。接着又出了两道布告，一道说“集会演说，学堂悬为严禁。……校友会以后不准再行开会”。一道说学生代表朱经、朱绂华“倡首煽众，私发传单，侮辱职员，要挟发布所自改印章程，屡诫不悛，纯用意气，实属有意破坏公学。照章应即斥退，限一日内搬移出校”。

初四日，全体学生签名停课，在操场上开大会。下午干事又出布告，开除学生罗君毅、周烈忠、文之孝等七人，并且说：“如仍附从停课，即当将停课学生全行解散，另行组织。”初五日，教员出来调停，想请董事会出来挽救。但董事会不肯开会。初七日学生大会遂决议筹备万一学校解散后的办法。

初八日董事陈三立先生出来调停，但全校人心已到了很激昂的程度，不容易挽回了。初九日，校中布告：“今定于星期日暂停膳食。所有被胁诸生可先行退出校外，暂住数日。准于今日午后一时起，在环

球中国学生会发给旅膳费。俟本公学将此案办结后，再行布告来校上课。”

这样的压迫手段激起了校中绝大多数同学的公愤。他们决定退学，遂推举干事筹备另创新校的事。退学的那一天，秋雨淋漓，大家冒雨搬到爱而近路庆祥里新租的校舍里。厨房虽然寻来了一家，饭厅上桌凳都不够，碗碟也不够。大家都知道这是我们自己创立的学校，所以不但不叫苦，还要各自掏腰包，捐出钱来作学校的开办费。有些学生把绸衣、金表，都拿去当了钱来捐给学堂做开办费。

十天之内，新学校筹备完成了，居然聘教员，排功课，正式开课了。校名定为“中国新公学”，学生有一百六七十人。在这风潮之中，最初的一年因为我是新学生，又因为我告了长时期的病假，所以没有参与同学和干事的争执；到了风潮正激烈的时期，我被举为大会书记，许多记录和宣言都是我做的；虽然不在被开除之列，也在退学之中。朱经、李琴鹤、罗君毅被举作干事。有许多旧教员都肯来担任教课。学校虽然得着社会上一部分人的同情，捐款究竟很少，经常费很感觉困难。李琴鹤君担任教务干事，有一天他邀我到他房里谈话，他要我担任低年级各班的英文，每星期教课三十点钟，月薪八十元；但他声明，自家同学作教员，薪俸是不能全领的，总得欠着一部分。

我这时候还不满十七岁，虽然换了三个学堂，始终没有得着一张毕业证书。我若继续上课，明年可以毕业了。但我那时确有不能继续求学的情形。我家本没有钱。父亲死后，只剩下几千两的存款，存在同乡店家生息，一家人全靠这一点出息过日子。后来存款的店家倒帐了，分摊起来，我家分得一点小店业。我的二哥是个有干才的人，他往来汉口、上海两处，把这点小店业变来变去，又靠他的同学、朋友把他们的积蓄寄存在他的店里，所以他能在几年之中合伙撑起一个规模较大的瑞兴泰茶叶店。但近几年之中，他的性情变了，一个拘谨的人变成了放浪的人；他的费用变大了，精力又不能贯注到店事，店中所托的人又不很可靠，所以店业一年不如一年。后来我家的亏空太大

了，上海的店业不能不让给债权人。当戊申的下半年，我家只剩汉口一所无利可图的酒栈（两仪栈）了。这几个月以来，我没有钱住宿舍，就寄居在《竞业旬报》社里（也在庆祥里）。从七月起，我担任《旬报》的编辑，每出一期报，社中送我十块钱的编辑费。住宿和饭食都归社中担负。我家中还有母亲，眼前就得要我寄钱赡养了。母亲也知道家中破产就在眼前，所以寄信来要我今年回家去把婚事办了。我斩钉截铁的阻止了这件事，名义上是说求学要紧，其实是我知道家中没有余钱给我办婚事，我也没有钱养家。

正在这个时候，李琴鹤君来劝我在新公学作教员。我想了一会，就答应了。从此以后，我每天教六点钟的英文，还要改作文卷子。十七八岁的少年人，精力正强，所以还能够勉强支持下去，直教到第二年（1909）冬天中国新公学解散时为止。

以学问论，我那时怎配教英文？但我是个肯负责任的人，肯下苦功去预备功课，所以这一年之中还不曾有受窘的时候。我教的两班后来居然出了几个有名的人物：饶毓泰（树人）、杨铨（杏佛）、严庄（敬斋），都做过我的英文学生。后来我还在校外收了几个英文学生，其中有一个就是张奚若。可惜他们后来都不是专习英国文学；不然，我可真"抖"了。

《竞业旬报》停刊之后，我搬进新公学去住。这一年的教书生活虽然很苦，于我自己却有很大的益处。我在中国公学两年，受姚康侯和王云五两先生的影响很大，他们都最注重文法上的分析，所以我那时虽不大能说英国话，却喜欢分析文法的结构，尤其喜欢拿中国文法来做比较。现在做了英文教师，我更不能不把字字句句的文法弄的清楚。所以这一年之中，我虽没有多读英国文学书，却在文法方面得着很好的练习。

* * * *

中国新公学在最困苦的情形之下支持了一年多，这段历史是很悲壮的。那时候的学堂多不讲究图书仪器的设备，只求做到教员好、功课紧、管理严，就算好学堂了。新公学的同学因为要争一口气，所以成绩很好，管理也不算坏。但经费实在太穷，教员只能拿一部分的薪俸，干事处常常受收房捐和收巡捕捐的人的恶气；往往因为学校不能付房捐和巡捕捐，同学们大家凑出钱来，借给干事处。有一次干事朱经农君（即朱经） 感觉学校经费困难已到了绝地，他忧愁过度，神经错乱，出门乱走，走到了徐家汇的一条小河边，跳下河去，幸遇人救起，不曾丧命。

这时候，中国公学的吴淞新校舍已开始建筑了，但学生很少。内地来的学生，到了上海，知道了两个中国公学的争持，大都表同情于新公学，所以新公学的学生总比老公学多。例如张奚若（原名耘） 等一些陕西学生，到了上海，赶不上招考时期，他们宁可在新公学附近租屋补习，却不肯去老公学报名。所以“中国新公学”的招牌一天不去，“中国公学”是一天不得安稳发展的。老公学的职员万不料我们能支持这么久。他们也知道我们派出去各省募捐的代表，如朱绂华、朱经农、薛传斌等，都有有力的介绍，也许有大规模的官款补助的可能。新公学募捐若成功，这个对峙的局面更不容易打消了。

老公学的三干事之中，张邦杰（俊生） 先生当风潮起时在外省募款未归；他回校后极力主张调停，收回退学的学生。不幸张先生因建筑吴淞校舍，积劳成疾，不及见两校的合并就死了。新公学董事长李平书先生因新校经济不易维持，也赞成调停合并。调停的条件大致是：凡新公学的学生愿意回去的，都可回去；新公学的功课成绩全部承认；新公学所有亏欠的债务，一律由老公学担负清偿。新公学一年之中亏欠已在一万元以上，捐款究竟只是一种不能救急的希望；职员都是少年人，牺牲了自己的学业来办学堂，究竟不能持久。所以到了己酉（1909） 十月，新公学接受了调停的条件，决议解散：愿回旧校者，自由回去。我有题新校合影的五律二首、七律一首，可以纪念我们在那时候的感情，所以我抄在这里：

十月题新校合影，时公学将解散

无奈秋风起，艰难又一年。颠危俱有责，成败岂由天?
黯黯愁兹别，悠悠祝汝贤。不堪回首处，沧海已桑田。

此地一为别，依依无限情。凄凉看日落，萧瑟听风鸣。
应有天涯感，无忘城下盟！相携入图画，万虑苦相萦。

十月再题新校教员合影

也知胡越同舟谊，无奈惊涛动地来。
江上飞鸟犹绕树，尊前残蜡已成灰。
昙花幻相空余恨，鸿爪遗痕亦可哀。
莫笑劳劳作刍狗，且论臭味到岑苔。

这都算不得诗，但“应有天涯感，无忘城下盟”两句确是当时的心理。合并之后，有许多同学都不肯回老公学去，也是为此。这一年的经验，为一个理想而奋斗，为一个团体而牺牲，为共同生命而合作，这些都在我们一百六十多人的精神上留下磨不去的影子。二十年来，无人写这一段历史，所以我写这几千字，给我的一班老同学留一点“鸿爪遗痕”。

* * * *

少年人的理想主义受打击之后，反动往往是很激烈的。在戊申、己酉（1908——1909） 两年之中，我的家事败坏到不可收拾的地步。己酉年，大哥和二哥回家，主张分析家产；我写信回家，说我现在已能自立了，不要家中的产业。其实家中本没有什么产业可分，分开时，兄弟们每人不过得着几亩田、半所屋而已。那一年之中，我母亲最心爱的一个妹子和一个弟弟先后死了，她自己也病倒了，我在新公学解散之后，得了两三百元的欠薪，前途茫茫，毫无把握，哪敢回家去？只好寄居在上海，想寻一件可以吃饭养家的事。在那个忧愁烦闷的时候，又遇着一班浪漫的朋友，我就跟着他们堕落了。

【注】这一段是去年（1931）夏间写的，写成之后，我恐怕我的记载有不正确或不公平的地方，所以把原稿送给王敬芳先生（抟沙），请他批评修改。他是我们攻击的干事之一，是当日风潮的一个主要目标。但事隔二十多年，我们都可以用比较客观的眼光来回看当年的旧事了。他看了之后，写了一封几千字的长信给我，承认我的话“说的非常心平气和，且设身处地的委曲体谅，令我极端佩服”，又指出一些与当日事实不符的地方。他指出的错误，我都改正了。所以这一段小史，虽是二十多年后追记的，应该没有多大的错误。我感谢王先生的修正，并且盼望我的老同学朱经农、罗君毅诸先生也给我同样的修正。

王先生在他的长信里说了几句很感慨的话，我认为很值得附录在此。他说：“我是当初反对取缔规则最力的人，但是今日要问我取缔规则到底对于中国学生有多大害处，我实在答应不出来。你是当时反对公学最力的人，看你这篇文章，今昔观察也就不同的多了。我想青年人往往因感情的冲动，理智便被压抑了。中国学校的风潮，大多数是由于这种原因。学校中少一分风潮，便多一分成就。盼望你注意矫正这种流弊。”

我是赞成这话的，但是我要补充一句：学校的风潮不完全由于青年人的理智被感情压抑了，其中往往是因为中年人和青年人同样的失去了运用理智的能力。专责备青年人是不公允的。中国公学最近几次的风潮都是好例子。

廿一，九，廿七

二

中国新公学有一个德国教员，名叫何德梅（Ottomeir），他的父亲是德国人，母亲是中国人，他能说广东话、上海话、官话。什么中国人的玩意儿，他全会。我从新公学出来，就搬在他隔壁的一所房子里住，这两所房子是通的，他住东屋，我和几个四川朋友住西屋。和我同住的人，有林君墨（恕）、但怒刚（懋辛）诸位先生；离我们不远，住着唐桂梁（蟒）先生，是唐才常的儿子。这些人都是日本留学生，都有革命党的关系；在那个时候各地的革命都失败了，党人死的不少，这些人都很不高兴，都很牢骚。何德梅常邀这班人打麻将，我不久也学会了。我们打牌不赌钱，谁赢谁请吃雅叙园。我们这

一班人都能喝酒，每人面前摆一大壶，自斟自饮。从打牌到喝酒，从喝酒又到叫局，从叫局到吃花酒，不到两个月，我都学会了。

幸而我们都没有钱，所以都只能玩一点穷开心的玩意儿：赌博到吃馆子为止，逛窑子到吃“镶边”的花酒或打一场合股份的牌为止。有时候，我们也同去看戏。林君墨和唐桂梁发起学唱戏，请了一位小喜禄来教我们唱戏，同学之中有欧阳予倩，后来成了中国戏剧界的名人。我最不行，一句也学不会，不上两天我就不学了。此外，我还有一班小朋友，同乡有许怡荪、程乐亭、章希吕诸人，旧同学有郑仲诚、张蜀川、郑铁如诸人。怡荪见我随着一班朋友发牢骚，学堕落，他常常规劝我。但他在吴淞复旦公学上课，是不常来的，而这一班玩的朋友是天天见面的，所以我那几个月之中真是在昏天黑地里胡混。有时候，整夜的打牌；有时候，连日的大醉。

* * * *

有一个晚上，闹出乱子来了。那一晚我们在一家“堂子”里吃酒，喝的不少了，出来又到一家去“打茶围”。那晚上雨下的很大，下了几点钟还不止。君墨、桂梁留我打牌，我因为明天要教书（那时我在华童公学教小学生的国文），所以独自雇人力车走了。他们看我能谈话，能在一叠“局票”上写诗歌，都以为我没有喝醉，也就让我一个人走了。

其实我那时已大醉了，谈话写字都只是我的“下意识”的作用，我全不记忆。出门上车以后，我就睡着了。

直到第二天天明时，我才醒来，眼睛还没有睁开，就觉得自己不是睡在床上，是睡在硬的地板上！我疑心昨夜喝醉了，睡在家中的楼板上，就喊了一声“老彭”！—— 老彭是我雇的一个湖南仆人。喊了两声，没有人答应，我已坐起来了，眼也睁开了。

奇怪的很！我睡在一间黑暗的小房里，只有前面有亮光，望出去好像没有门。我仔细一看，口外不远还好像有一排铁栅栏。我定神一听，听见栏杆外有皮鞋走路的声响。一会儿，狄托狄托的走过来了，原来是一个中国巡捕走过去。

我有点明白了，这大概是巡捕房，只不知道我怎样到了这儿来的。我想起来问一声，这时候才觉得我一只脚上没有鞋子，又觉得我身上的衣服都是湿透了的。我摸来摸去，摸不着那一只皮鞋；只好光着一只袜子站起来，扶着墙壁走出去，隔着栅栏招呼那巡捕，问他这是什么地方。

他说："这是巡捕房。"

"我怎么会进来的？"

他说："你昨夜喝醉了酒，打伤了巡捕，半夜后进来的。"

"什么时候我可以出去？"

"天刚亮一会，早呢！八点钟有人来，你就知道了。"

我在亮光之下，才看见我的旧皮袍不但是全湿透了，衣服上还有许多污泥。我又觉得脸上有点疼，用手一摸，才知道脸上也有污泥，并且有破皮的疤痕。难道我真同人打了架吗?

这是一个春天的早晨，一会儿就是八点钟了。果然有人来叫我出去。

在一张写字桌边，一个巡捕头坐着，一个浑身泥污的巡捕立着回话。那巡捕头问：

"就是这个人？"

"就是他。"

“你说下去。”

那浑身泥污的巡捕说：

“昨夜快十二点钟时候，我在海宁路上班，雨下的正大。忽然（他指着我） 他走来了，手里拿着一只皮鞋敲着墙头，狄托狄托的响。我拿巡捕灯一照，他开口就骂。”

“骂什么？”

“他骂‘外国奴才’！我看他喝醉了，怕他闯祸，要带他到巡捕房里来。他就用皮鞋打我，我手里有灯，抓不住他，被他打了好几下。后来我抱住他，抢了他的鞋子，他就和我打起来了。两个人抱住不放，滚在地上。下了一夜的大雨，马路上都是水，两个人在泥水里打滚。我的灯也打碎了，身上脸上都被他打了。他脸上的伤是在石头上擦破了皮。我吹了叫子，唤住了一部空马车，两个马夫帮我捉住他，关在马车里，才能把他送进来。我的衣服是烘干了，但是衣服上的泥都不敢弄掉，这都是在马路当中滚的。”

我看他脸上果然有伤痕，但也像是擦破了皮，不像是皮鞋打的。他解开上身，也看不出什么伤痕。

巡捕头问我，我告诉了我的真姓名和职业，他听说我是在华童公学教书，自然不愿得罪我。他说，还得上堂问一问，大概要罚几块钱。

他把桌子上放着的一只皮鞋和一条腰带还给我。我穿上了鞋子，才想起我本来穿有一件缎子马褂。我问他要马褂，他问那泥污的巡捕，他回说：“昨夜他就没有马褂。”

我心里明白了。

我住在海宁路的南林里，那一带在大雨的半夜里是很冷静的。我上了车就睡着了。车夫到了南林里附近，一定是问我到南林里第几弄。我大概睡的很熟，不能回答了。车夫叫我不醒，也许推我不醒，他就起了坏心思，把我身上的钱摸去了，又把我的马褂剥去了。帽子也许是他拿去了的，也许是丢了的。他大概还要剥我的皮袍，不想这时候我的"下意识"醒过来了，就和他抵抗。那一带是没有巡捕的，车夫大概是拉了车子跑了，我大概追他不上，自己也走了。皮鞋是跳舞鞋式的，没有鞋带，所以容易掉下来；也许是我跳下车来的时候就掉下来了，也许我拾起了一只鞋子来追赶那车夫。车夫走远了，我赤着一只脚在雨地里自然追不上。我慢慢的依着"下意识"走回去，醉人往往爱装面子，所以我丢了东西反唱起歌来了，—— 也许唱歌是那个巡捕的胡说，因为我的意识生活是不会唱歌的。

这是我自己用想象来补充的一段，是没有法子证实的了。但我想到在车上熟睡的一段，不禁有点不寒而栗，身上的水湿和脸上的微伤哪能比那时刻的生命危险呢?

巡捕头许我写一封短信叫人送到我的家中。那时候郑铁如（现在的香港中国银行行长） 住在我家中，我信上托他带点钱来准备做罚款。

上午开堂问事的时候，几分钟就完了，我被罚了五元，做那个巡捕的养伤费和赔灯费。

我到了家中，解开皮袍，里面的棉袄也湿透了，一解开来，里面热气蒸腾：湿衣裹在身上睡了一夜，全蒸热了！我照镜子，见脸上的伤都只是皮肤上的微伤，不要紧的。可是一夜的湿气倒是可怕。

同住的有一位四川医生，姓徐，医道颇好。我请他用猛药给我解除湿气。他下了很重的泻药，泄了几天；可是后来我手指上和手腕上还发出了四处的肿毒。

* * * *

那天我在镜子里看见我脸上的伤痕，和浑身的泥湿，我忍不住叹一口气，想起“天生我材必有用”的诗句，心里百分懊悔，觉得对不住我的慈母，—— 我那在家乡时时刻刻悬念着我，期望着我的慈母！我没有掉一滴眼泪，但是我已经过了一次精神上的大转机。

我当日在床上就写信去辞了华童公学的职务，因为我觉得我的行为玷辱了那个学校的名誉。况且我已决心不做那教书的事了。

那一年（庚戌，1910） 是考试留美赔款官费的第二年。听说，考试取了备取的还有留在清华学校的希望。我决定关起门来预备去应考试。

许怡荪来看我，也力劝我摆脱一切去考留美官费。我所虑的有几点：一是要筹养母之费，二是要还一点小债务，三是要筹两个月的费用和北上的旅费。怡荪答应替我去设法。后来除他自己之外，帮助我的有程乐亭的父亲松堂先生，和我的族叔祖节甫先生。

我闭户读了两个月的书，就和二哥绍之一同北上。到了北京，蒙二哥的好朋友杨景苏先生（志洵） 的厚待，介绍我住在新在建筑中的女子师范学校（后来的女师大） 校舍里，所以费用极省。在北京一个月，我不曾看过一次戏。

杨先生指点我读旧书，要我从《十三经注疏》用功起。我读汉儒的经学，是从这个时候起的。

留美考试分两场，第一场考国文、英文，及格者才许考第二场的各种科学。国文试题为“不以规矩不能成方圆说”，我想这个题目不容易发挥，又因我平日喜欢看杂书，就做了一篇乱谈考据的短文，开卷就说：

> 矩之作也，不可考矣。规之作也，其在周之末世乎?

下文我说《周髀算经》作圆之法足证其时尚不知道用规作圆；又孔子说“不逾矩”，而不并举规矩，至墨子、孟子始以规矩并用，足证规之晚出。这完全是一时异想天开的考据，不料那时看卷子的先生也有考据癖，大赏识这篇短文，批了一百分。英文考了六十分，头场平均八十分，取了第十名。第二场考的各种科学，如西洋史，如动物学，如物理学，都是我临时抱佛脚预备起来的，所以考的很不得意。幸亏头场的分数占了大便宜，所以第二场我还考了个第五十五名。取送出洋的共七十名，我很挨近榜尾了。

南下的旅费是杨景苏先生借的。到了上海，节甫叔祖许我每年遇必要时可以垫钱寄给我的母亲供家用。怡荪也答应帮忙。没有这些好人的帮助，我是不能北去，也不能放心出国的。

我在学校里用胡洪骍的名字；这回北上应考，我怕考不取为朋友、学生所笑，所以临时改用胡适的名字。从此以后，我就叫胡适了。

廿一，九，廿七夜

附录

逼上梁山——文学革命的开始

一

提起我们当时讨论“文学革命”的起因，我不能不想到那时清华学生监督处的一个怪人。这个人叫做钟文鳌，他是一个基督教徒，受了传教士和青年会的很大的影响。他在华盛顿的清华学生监督处做书记，他的职务是每月寄发各地学生应得的月费。他想利用他发支票的机会来做一点社会改革的宣传。他印了一些宣传品，和每月的支票夹在一个信封里寄给我们。他的小传单有种种花样，大致是这样的口气：

> 不满二十五岁不娶妻。
>
> 废除汉字，取用字母。
>
> 多种树，种树有益。

支票是我们每月渴望的；可是钟文鳌先生的小传单未必都受我们的欢迎。我们拆开信，把支票抽出来，就把这个好人的传单抛在字纸篓里去。

可是钟先生的热心真可厌！他不管你看不看，每月总照样夹带一两张小传单给你。我们平时厌恶这种青年会宣传方法的，总觉得他这样滥用职权是不应该的。有一天，我又接到了他的一张传单，说中国应该改用字母拼音；说欲求教育普及，非有字母不可。我一时动了气，就写了一封短信去骂他，信上的大意是说：“你们这种不通汉文的人，不配谈改良中国文字的问题，你要谈这个问题，必须先费几年工夫，把汉文弄通了，那时你才有资格谈汉字是不是应该废除。”

这封信寄出去之后，我就有点懊悔了。等了几天，钟文鳌先生没有回信来，我更觉得我不应该这样“盛气凌人”。我想，这个问题不是一骂就可完事的。我既然说钟先生不够资格讨论此事，我们够资格的人就应该用点心思才力去研究这个问题。不然，我们就应该受钟先生的训斥了。

那一年恰好东美的中国学生会新成立了一个“文学科学研究部”（Institute of Arts and Sciences），我是文学股的委员，负有准备年会时分股讨论的责任。我就同赵元任先生商量，把“中国文字的问题”作为本年文学股的论题，由他和我两个人分做两篇论文，讨论这个问题的两个方面：赵君专论“吾国文字能否采用字母制，及其进行方法”；我的题目是“如何可使吾国文言易于教授”。赵君后来觉得一篇不够，连做了几篇长文，说吾国文字可以采用音标拼音，并且详述赞成与反对的理由。他后来是“国语罗马字”的主要制作人；这几篇主张中国拼音文字的论文是国语罗马字的历史的一种重要史料。

我的论文是一种过渡时代的补救办法。我的日记里记此文大旨如下：

（一）汉文问题之中心在于“汉文究可为传授教育之利器否”一问题。

（二）汉文所以不易普及者，其故不在汉文，而在教之之术之不完。同一文字也，甲以讲书之故而通文，能读书作文；乙以徒事诵读不求讲解之故而终身不能读书作文。可知受病之源在于教法。

（三）旧法之弊，盖有四端：

（1）汉文乃是半死之文字，不当以教活文字之法教之。（活文字者，日用语言之文字，如英、法文是也，如吾国之白话是也。死文字者，如希腊、拉丁，非日用之语言，已陈死矣。半死文字者，以其中尚有日用之分子在也。如“犬”字是已死之字，“狗”字是活字；“乘马”是死语，“骑马”是活语。故曰半死之文字也。）旧法不明此义，以为徒事朗诵，可得字义，此其受病之源。教死文字之法，与教外国文字略相似，须用翻译之法，译死语为活语，前谓“讲书”是也。

> （2）汉文乃是视官的文字，非听官的文字。凡一字有二要，一为其声，一为其义：无论何种文字，皆不能同时并达此二者。字母的文字但能传声，不能达意，象形、会意之文字，但可达意而不能传声。今之汉文已失象形、会意、指事之特长；而教者又不复知说文学。其结果遂令吾国文字既不能传声，又不能达意。向之有一短者，今乃并失其所长。学者不独须强记字音，又须强记字义，是事倍而功半也。欲救此弊，当鼓励字源学，当以古体与今体同列教科书中；小学教科当先令童蒙习象形、指事之字，次及浅易之会意字，次及浅易之形声字。中学以上皆当习字源学。
>
> （3）吾国文本有文法。文法乃教文字语言之捷径，今当鼓励文法学，列为必须之学科。
>
> （4）吾国向不用文字符号，致文字不易普及；而文法之不讲，亦未始不由于此，今当力求采用一种规定之符号，以求文法之明显易解，及意义之确定不易。（以上引1915年8月26日记）

我是不反对字母拼音的中国文字的；但我的历史训练（也许是一种保守性） 使我感觉字母的文字不是容易实行的，而我那时还没有想到白话可以完全替代文言，所以我那时想要改良文言的教授方法，使汉文容易教授。我那段日记的前段还说：

> 当此字母制未成之先，今之文言终不可废置，以其为仅有之各省交通之媒介也，以其为仅有之教育授受之具也。

我提出的四条古文教授法，都是从我早年的经验里得来的。第一条注重讲解古书，是我幼年时最得力的方法。第二条主张字源学是在美国时的一点经验，有一个美国同学跟我学中国文字，我买一部王筠的《文字蒙求》给他做课本觉得颇有功效。第三条讲求文法是我崇拜《马氏文通》的结果，也是我学习英文的经验的教训。第四条讲标点符号的重要，也是学外国文得来的教训；我那几年想出了种种标点的符号，一九一五年六月为《科学》作了一篇《论句读及文字符号》的长文，约有一万字，凡规定符号十种，在引论中我讨论没有文字符号的三大弊：一为意义不能确定，容易误解；二为无以表示文法上的关系；三为教育不能普及。我在日记里自跋云：

吾之有意于句读及符号之学也久矣。此文乃数年来关于此问题之思想结晶而成者，初非一时兴到之作也。后此文中，当用此制。7月2日。

二

以上是一九一五年夏季的事。这时候我已承认白话是活文字，古文是半死的文字。那个夏天，任叔永（鸿隽）、梅觐庄（光迪）、杨杏佛（铨）、唐擘黄（钺）都在绮色佳（Ithaca）过夏，我们常常讨论中国文学的问题。从中国文字问题转到中国文学问题，这是一个大转变。这一班人中，最守旧的是梅觐庄，他绝对不承认中国古文是半死或全死的文字。因为他的反驳，我不能不细细想过我自己的立场。他越驳越守旧，我倒渐渐变的更激烈了。我那时常提到中国文学必须经过一场革命；“文学革命”的口号，就是那个夏天我们乱谈出来的。

梅觐庄新从芝加哥附近的西北大学毕业出来，在绮色佳过了夏，要往哈佛大学去。九月十七日，我做了一首长诗送他，诗中有这两段很大胆的宣言：

梅生梅生毋自鄙！神州文学久枯馁，百年未有健者起。新潮之来不可止；文学革命其时矣！吾辈势不容坐视。且复号召二三子，革命军前杖马箠，鞭笞驱除一车鬼，再拜迎入新世纪！以此报国未云菲：缩地戡天差可儗。梅生梅生毋自鄙！

作歌今送梅生行，狂言人道臣当烹。我自不吐定不快，人言未足为重轻。

在这诗里，我第一次用“文学革命”一个名词。这首诗颇引起了一些小风波。原诗共有四百二十字，全篇用了十一个外国字的译音。任叔永把那诗里的一些外国字连缀起来，做了一首游戏诗送我往纽约：

牛敦爱迭孙，培根客尔文，
索虏与霍桑，“烟士披里纯”。
鞭笞一车鬼，为君生琼英。

文学今革命，作歌送胡生。

诗的末行自然是挖苦我的“文学革命”的狂言。所以我可不能把这诗当作游戏看。我在九月十九日的日记里记了一行：

右叔永戏赠诗，知我乎？罪我乎？

九月二十日，我离开绮色佳，转学到纽约去进哥伦比亚大学，在火车上用叔永的游戏诗的韵脚，写了一首很庄重的答词，寄给绮色佳的各位朋友：

诗国革命何自始？要须作诗如作文。

琢镂粉饰丧元气，貌似未必诗之纯。

小人行文颇大胆，诸公一一皆人英。

愿共僇力莫相笑，我辈不作腐儒生。

在这短诗里，我特别提出了“诗国革命”的问题，并且提出了一个“要须作诗如作文”的方案，从这个方案上，惹出了后来做白话诗的尝试。

我认定了中国诗史上的趋势，由唐诗变到宋诗，无甚玄妙，只是作诗更近于作文！更近于说话。近世诗人欢喜做宋诗，其实他们不曾明白宋诗的长处在那儿。宋朝的大诗人的绝大贡献，只在打破了六朝以来的声律的束缚，努力造成一种近于说话的诗体。我那时的主张颇受了读宋诗的影响，所以说“要须作诗如作文”，又反对“琢镂粉饰”的诗。

那时我初到纽约，觐庄初到康桥，各人都很忙，没有打笔墨官司的余暇。但这只是暂时的停战，偶一接触，又爆发了。

三

一九一六年，我们的争辩最激烈，也最有效果。争辩的起点，仍旧是我的“要须作诗如作文”的一句诗。梅觐庄曾驳我道：

> 足下谓诗国革命始于“作诗如作文”，迪颇不以为然。诗文截然两途。诗之文字（Poetic diction）与文之文字（Prose diction）自有诗文以来（无论中西），已分道而驰。足下为诗界革命家，改良“诗之文字”则可。若仅移“文之文字”于诗，即谓之革命，则不可也。……一言以蔽之，吾国求诗界革命，当于诗中求之，与文无涉也。若移“文之文字”于诗，即谓之革命，则诗界革命不成问题矣。以其太易易也。

任叔永也来信，说他赞成觐庄的主张。我觉得自己很孤立，但我终觉得他们两人的说法都不能使我心服。我不信诗与文是完全截然两途的。我答他们的信，说我的主张并不仅仅是以“文之文字”入诗。我的大意是：

> 今日文学大病在于徒有形式而无精神，徒有文而无质，徒有铿锵之韵，貌似之辞而已。今欲救此文胜之弊，宜从三事入手：第一须言之有物，第二须讲文法，第三，当用“文之文字”时，不可避之。三者皆以质救文胜之弊也。（2月3日）

我自己日记里记着：

> 吾所持论，固不徒以“文之文字”入诗而已。然不避“文之文字”，自是吾论诗之一法。……古诗如白香山之《道州民》，如老杜之《自京赴奉先咏怀》，如黄山谷之《题莲华寺》，何一非用“文之文字”，又何一非用“诗之文字”耶？（2月3日）

这时候，我已仿佛认识了中国文学问题的性质。我认清了这问题在于“有文而无质”。怎么才可以救这“文胜质”的毛病呢？我那时的答案还没有敢想到白话上去，我只敢说“不避文的文字”而已。但这样胆小的提议，我的一班朋友都还不能了解。梅觐庄的固执“诗的文字”与“文的文字”的区别，自不必说。任叔永也不能完全了解我的意思。他有信来说：

> ……要之，无论诗文，皆当有质。有文无质，则成吾国近世萎靡腐朽之文学，吾人正当廓而清之。然使以文学革命自命者，乃言之无文，欲其行远，得乎？近来颇思吾国文学不振，其最大原因，乃在文人无学。救之之法，当从绩学入手。徒于文字形式上讨论，无当也。（2月10日）

这种说法，何尝不是？但他们都不明白“文字形式”往往是可以妨碍束缚文学的本质的。“旧皮囊装不得新酒”，是西方的老话。我们也有“工欲善其事，必先利其器”的古话。文字形式是文学的工具；工具不适用，如何能达意表情？

从二月到三月，我的思想上起了一个根本的新觉悟。我曾彻底想过：一部中国文学史只是一部文字形式（工具） 新陈代谢的历史，只是“活文学”随时起来替代了“死文学”的历史。文学的生命全靠能用一个时代的活的工具来表现一个时代的情感与思想。工具僵化了，必须另换新的、活的，这就是“文学革命”。例如《水浒传》上石秀说的：

你这与奴才做奴才的奴才！

我们若把这句话改作古文，“汝奴之奴！”或他种译法，总不能有原文的力量。这岂不是因为死的文字不能表现活的话语？此种例证，何止千百？所以我们可以说：历史上的“文学革命”全是文学工具的革命。叔永诸人全不知道工具的重要，所以说“徒于文字形式上讨论，无当也”。他们忘了欧洲近代文学史的大教训！若没有各国的活语言作新工具，若近代欧洲文人都还须用那已死的拉丁文作工具，欧洲近代文学的勃兴是可能的吗？欧洲各国的文学革命只是文学工具的革命。中国文学史上几番革命也都是文学工具的革命。这是我的新觉悟。

我到此时才把中国文学史看明白了，才认清了中国俗话文学（从宋儒的白话语录到元朝、明朝的白话戏曲和白话小说） 是中国的正统文学，是代表中国文学革命自然发展的趋势的。我到此时才敢正式承认中国今日需要的文学革命是用白话替代古文的革命，是用活的工具替代死的工具的革命。

一九一六年三月间，我曾写信给梅觐庄，略说我的新见解，指出宋元的白话文学的重要价值。觐庄究竟是研究过西洋文学史的人，他回信居然很赞成我的意见。他说：

来书论宋元文学，甚启聋聩。文学革命自当从“民间文学”（Folklore，Popular Poetry，Spoken Language，etc.）入手，此无待言。惟非经一番大战争不可。骤言俚俗文学，必为旧派文家所讪笑攻击。但我辈正欢迎其讪笑攻击耳。（3月19日）

这封信真叫我高兴，梅觐庄也成了“我辈”了！

我在四月五日把我的见解写出来，作为两段很长的日记。第一段说：

文学革命，在吾国史上，非创见也。即以韵文而论：三百篇变而为骚，一大革命也。又变为五言七言之诗，二大革命也。赋之变为无韵之骈文，三大革命也。古诗之变为律诗，四大革命也。诗之变为词，五大革命也。词之变为曲，为剧本，六大革命也。何独于吾所持文学革命论而疑之！

第二段论散文的革命：

文亦几遭革命矣。孔子至于秦汉，中国文体始臻完备。……六朝之文亦有绝妙之作。然其时骈俪之体大盛，文以工巧雕琢见长，文法遂衰。韩退之之“文起八代之衰”，其功在于恢复散文，讲求文法，此亦一革命也。唐代文学革命家，不仅韩氏一人；初唐之小说家皆革命功臣也。“古文”一派，至今为散文正宗，然宋人谈哲理者，似悟古文之不适于用，于是语录体兴焉。语录体者，以俚语说理记事。……此亦一大革命也。……至元人之小说，此体始臻极盛。……总之，文学革命至元代而登峰造极。其时词也，曲也，剧本也，小说也，皆第一流之文学，而皆以俚语为之。其时吾国真可谓有一种“活文学”出世。倘此革命潮流（革命潮流即天演进化之迹。自其异者言之，谓之革命。自其循序渐进之迹言之，即谓之进化，可也）不遭明代八股之劫，不受诸文人复古之劫，则吾国之文学必已为俚语的文学，而吾国之语言早成为言文一致之语言，可无疑也。但丁（Dante）之创意大利文，却叟（Chaucer）之创英吉利文，马丁·路得（Martin Luther）之创德意志文，未足独有千古矣。惜乎，五百余年来，半死之古文，半死之诗词，复夺此“活文学”之地位，而“半死文学”遂苟延残喘以至于今日。今日之文学，独我佛山人、南亭亭长、洪都百炼生诸公之小说可称“活文学”耳。文学革命何可更缓耶？何可更缓耶！（4月5日夜记）

从此以后，我觉得我已从中国文学演变的历史上，寻得了中国文学问题的解决方案，所以我更自信这条路是不错的。过了几天，我作

了一首《沁园春》词，写我那时的情绪：

沁园春 誓诗

更不伤春，更不悲秋，以此誓诗。任花开也好，花飞也好，月圆固好，日落何悲？我闻之曰："从天而颂，孰与制天而用之？"更安用，为苍天歌哭，作彼奴为！

文学革命何疑！且准备搴旗作健儿。要前空千古，下开百世，收他臭腐，还我神奇。为大中华，造新文学，此业吾曹欲让谁？诗材料，有簇新世界，供我驱驰。（4月13日）

这首词下半阕的口气是很狂的，我自己觉得有点不安，所以修改了好多次。到了第三次修改，我把"为大中华，造新文学，此业吾曹欲让谁"的狂言，全删掉了，下半阕就改成了这个样子：

……文章要有神思，到琢句雕词意已卑。定不师秦七，不师黄九，但求似我，何效人为！语必由衷，言须有物，此意寻常当告谁！从今后，倘傍人门户，不是男儿！

这次改本后，我自跋云：

吾国文学大病有三：一曰无病而呻，……二曰摹仿古人，……三曰言之无物。……顷所作词，专攻此三弊，岂徒责人，亦以自誓耳。（4月17日）

前答觐庄书，我提出三事：言之有物，讲文法，不避"文的文字"；此跋提出的三弊，除"言之无物"与前第一事相同，余二事是添出的。后来我主张的文学改良的八件，此时已有了五件了。

四

1916年6月中，我往克利佛兰（Cleveland）赴"第二次国际关系讨论会"（Conference of International Relations），去时来时都经过绮色佳，去时在那边住了八天，常常和任叔永、唐擘黄、杨杏佛诸君谈论改良中国文学的方法，这时候我已有了具体的方

案，就是用白话作文、作诗、作戏曲。日记里记我谈话的大意有九点：

（一）今日之文言乃是一种半死的文字。

（二）今日之白话是一种活的语言。

（三）白话并不鄙俗，俗儒乃谓之俗耳。

（四）白话不但不鄙俗，而且甚优美适用。凡言要以达意为主，其不能达意者，则为不美。如说："赵老头回过身来，爬在街上，扑通扑通的磕了三个头。"若译作文言，更有何趣味？

（五）凡文言之所长，白话皆有之。而白话之所长，则文言未必能及之。

（六）白话并非文言之退化，乃是文言之进化，其进化之迹，略如下述：

（1）从单音的进而为复音的。

（2）从不自然的文法进而为自然的文法。例如"舜何人也"变为"舜是什么人"；"己所不欲"变为"自己不要的"。

（3）文法由繁趋简。例如代名词的一致。

（4）文言之所无，白话皆有以补充。例如文言只能说"此乃吾儿之书"，但不能说"这书是我儿子的"。

（七）白话可以产生第一流文学。白话已产生小说、戏剧、语录、诗词，此四者皆有史事可证。

（八）白话的文学为中国千年来仅有之文学。其非白话的文学，如古文，如八股，如笔记小说，皆不足与于第一流文学之列。

（九）文言的文字可读而听不懂；白话的文字既可读，又听得懂。凡演说、讲学、笔记，文言决不能应用。今日所需，乃是一种可读、可听、可歌、可讲、可记的言语。要读书不须口译，演说不须笔译；要施诸讲坛舞台而皆可，诵之村妪妇孺皆可懂。不如此者，非活的言语也，决不能成为吾国之国语也，决不能产生第一流的文学也。（7月6日追记）

七月二日，我回纽约时，重过绮色佳，遇见梅觐庄，我们谈了半天，晚上我就走了。日记里记此次谈话的大致如下：

吾以为文学在今日不当为少数文人之私产，而当以能普及最大多数之国人为一大能事。

吾又以为文学不当与人事全无关系；凡世界有永久价值之文学，皆尝有大影响于世道人心者也。觐庄大攻此说，以为Utilitarian（功利主义），又以为偷得Tolstoi（托尔斯太）之绪余；以为此等十九世纪之旧说，久为今人所弃置。

余闻之大笑。夫吾之论中国文学，全从中国一方面着想，初不管欧西批评家发何议论。吾言而是也，其为Utilitarian，其为Tolstoyan又何损其为是。吾言而非也，但当攻其所以非之处，不必问其为Utilitarian抑为Tolstoyan也。（7月13日追记）

五

我回到纽约之后不久，绮色佳的朋友们遇着了一件小小的不幸事故，产生了一首诗，引起了一场大笔战，竟把我逼上了决心试作白话诗的路上去。

七月八日，任叔永同陈衡哲女士、梅觐庄、杨杏佛、唐擘黄在凯约嘉湖上摇船，近岸时船翻了，又遇着大雨。虽没有伤人，大家的衣服都湿了，叔永作了一首四言的《泛湖即事》长诗，寄到纽约给我看。诗中有“言櫂轻楫，以涤烦疴”；又有“猜谜赌胜，载笑载言”等等句子。恰好我是曾做《诗三百篇中“言”字解》的，看了“言櫂轻楫”的句子，有点不舒服，所以我写信给叔永说：

……再者，诗中所用“言”字“载”字，皆系死字；又如“猜谜赌胜，载笑载言”二句，上句为二十世纪之活字，下句为三千年前之死句，殊不相称也。……（7月16日）

叔永不服，回信说：

足下谓“言”字“载”字为死字，则不敢谓然。如足下意，岂因《诗经》中曾用此字，吾人今日所用字典便不当搜入耶？“载笑载言”固为“三千年前之语”，然可用以达我今日之情景，即为今日之语，而非“三千年前之死语”，此君我不同之点也。……（7月17日）

我的本意只是说“言”字“载”字在文法上的作用，在今日还未能确定，我们不可轻易乱用。我们应该铸造今日的活语来“达我今日之情景”，不

当乱用意义不确定的死字。苏东坡用错了“驾言”两字，曾为章子厚所笑。这是我们应该引为训戒的。

这一点本来不很重要，不料竟引起了梅觐庄出来代抱不平，他来信说：

> 足下所自矜为“文学革命”真谛者，不外乎用“活字”以入文，于叔永诗中稍古之字，皆所不取，以为非“二十世纪之活字”。此种论调，固足下所恃为哓哓以提倡“新文学”者，迪又闻之素矣。夫文学革新，须洗去旧日腔套，务去陈言，固矣。然此非尽屏古人所用文字，而另以俗语白话代之之谓也。……足下以俗语白话为向来文学上不用之字，骤以入文，似觉新奇而美，实则无永久价值。因其向未经美术家之锻炼，徒诿诸愚夫愚妇，无美术观念者之口，历世相传，愈趋愈下，鄙俚乃不可言。足下得之，乃矜矜自喜，眩为创获，异矣！如足下之言，则人间材智、教育、选择诸事，皆无足算，而村农伧夫皆足为诗人、美术家矣。甚至非洲之黑蛮，南洋之土人，其言文无分者，最有诗人、美术家之资格矣。何足下之醉心于俗语白话如是耶？至于无所谓“活文学”，亦与足下前此言之。……文字者，世界上最守旧之物也。……一字意义之变迁，必经数十或数百年而后成，又须经文学大家承认之，而恒人始沿用之焉。足下乃视改革文字如是之易易乎？……
>
> 总之，吾辈言文学革命，须谨慎以出之。尤须先精究吾国文字，始敢言改革。欲加用新字，须先用美术以锻炼之。非仅以俗语白话代之，即可了事者也（俗语白话亦有可用者，惟必须经美术家之锻炼耳）。如足下言，乃以暴易暴耳，岂得谓之改良乎？……（7月17日）

觐庄有点动了气，我要和他开开玩笑，所以作了一首一千多字的白话游戏诗回答他。开篇就是描摹老梅生气的神气：

> “人闲天又凉”，老梅上战场。
> 拍桌骂胡适，说话太荒唐！
> 说什么“中国有活文学”！
> 说什么“须用白话做文章”！
> 文字哪有死活！白话俗不可当！
> ……

第二段中有这样的话：

老梅牢骚发了，老胡呵呵大笑。
且请平心静气，这是什么论调！
文字没有古今，却有死活可道。
古人叫做“欲”，今人叫做“要”。
古人叫做“至”，今人叫做“到”。
古人叫做“溺”，今人叫做“尿”。
本来同是一字，声音少许变了。
并无雅俗可言，何必纷纷胡闹？
至于古人叫“字”，今人叫“号”；
古人悬梁，今人上吊；
古名虽未必不佳，今名又何尝不妙？
至于古人乘舆，今人坐轿；
古人加冠束帻，今人但知戴帽：
这都是古所没有，而后人所创造。
若必叫帽作巾，叫轿作舆，
岂非张冠李戴，认虎作豹？
……

第四段专答他说的“白话须锻炼”的意思：

今我苦口哓舌，算来却是为何？
正要求今日的文学大家，
把那些活泼泼的白话，
拿来锻炼，拿来琢磨，
拿来作文演说、作曲作歌：——
出几个白话的嚣俄，
和几个白话的东坡，
那不是“活文学”是什么？
那不是“活文学”是什么？

……

这首“打油诗”是七月二十二日作的，一半是少年朋友的游戏，一半是我有意试作白话的韵文。但梅、任两位都大不以为然。觐庄来信大骂我，他说：

> 读大作如儿时听“莲花落”，真所谓革尽古今中外诗人之命者！足下诚豪健哉！……（7月24日）

叔永来信也说：

> 足下此次试验之结果，乃完全失败；盖足下所作，白话则诚白话矣，韵则有韵矣，然却不可谓之诗。盖诗词之为物，除有韵之外，必须有和谐之音调，审美之辞句，非如宝玉所云“押韵就好”也。……（7月24夜）

对于这一点，我当时颇不心服，曾有信替自己辩护，说我这首诗，当作一首Satire（嘲讽诗）看，并不算是失败，但这种“戏台里喝采”实在大可不必。我现在回想起来，也觉得自己好笑。

但这一首游戏的白话诗，本身虽没有多大价值，在我个人作白话诗的历史上，可是很重要的。因为梅、任诸君的批评竟逼得我不能不努力试作白话诗了。觐庄的信上曾说：

> 文章体裁不同。小说、词曲固可用白话，诗文则不可。

叔永的信上也说：

> 要之，白话自有白话用处（如作小说、演说等），然不能用之于诗。

这样看来，白话文学在小说、词曲、演说的几方面，已得梅、任两君的承认了。觐庄不承认白话可作诗与文，叔永不承认白话可用来作诗。觐庄所谓“文”自然是指《古文辞类纂》一类的书里所谓“文”（近来有人叫做“美文”）。在这一点上，我毫不狐疑，因为我在几年前曾作过许多白话的议论文，我深信白话文是不难成立的。现在我们的争点，只在“白话是否可以作诗”的一个问题了。白话文学的作战，十仗

之中，已胜了七八仗。现在只剩一座诗的壁垒，还须用全力去抢夺。待到白话征服这个诗国时，白话文学的胜利就可说是十足的了，所以我当时打定主意，要做先锋去打这座未投降的壁垒：就是要用全力去试作白话诗。

叔永的长信上还有几句话使我更感觉这种试验的必要，他说：

> 如凡白话皆可为诗，则吾国之京调高腔，何一非诗？……乌乎适之，吾人今日言文学革命，乃诚见今日文学有不可不改革之处，非特文言白话之争而已。……以足下高才有为，何为舍大道不由，而必旁逸斜出，植美卉于荆棘之中哉？……今日假定足下之文学革命成功，将令吾国作诗皆京调高腔，而陶谢李杜之流永不复见于神州，则足下之功又何如哉，心所谓危，不敢不告。……足下若见听，则请从他方面讲文学革命，勿徒以白话诗为事矣。……（7月24夜）

这段话使我感觉他们都有一个根本上的误解。梅、任诸君都赞成“文学革命”，他们都“诚见今日文学有不可不改革之处”。但他们赞成的文学革命，只是一种空荡荡的目的，没有具体的计划，也没有下手的途径。等到我提出了一个具体的方案（用白话做一切文学的工具），他们又都不赞成了。他们都说，文学革命决不是“文言白话之争而已”。他们都说，文学革命应该有“他方面”，应该走“大道”。究竟那“他方面”是什么方面呢？究竟那“大道”是什么道呢？他们又都说不出来了；他们只知道决不是白话！

我也知道光有白话算不得新文学，我也知道新文学必须有新思想和新精神。但是我认定了：无论如何，死文字决不能产生活文学。若要造一种活的文学，必须有活的工具。那已产生的白话小说、词曲，都可证明白话是最配做中国活文学的工具的。我们必须先把这个工具抬高起来，使他成为公认的中国文学工具，使他完全替代那半死的或全死的老工具。有了新工具，我们方才谈得到新思想和新精神等等其他方面。这是我的方案。现在反对的几位朋友已承认白话可以作小说、戏曲了。他们还不承认白话可以作诗。这种怀疑，不仅是对于白话诗的局部怀疑，实在还是对于白话文学的根本怀疑。在他们的心

里，诗与文是正宗，小说、戏曲还是旁门小道。他们不承认白话诗文，其实他们是不承认白话可作中国文学的唯一工具。所以我决心要用白话来征服诗的壁垒，这不是试验白话诗是否可能，这就是要证明白话可以做中国文学的一切门类的唯一工具。

白话可以作诗，本来是毫无可疑的。杜甫、白居易、寒山、拾得、邵雍、王安石、陆游的白话诗都可以举来作证。词曲里的白话更多了。但何以我的朋友们还不能承认白话诗的可能呢？这有两个原因：第一是因为白话诗确是不多，在那无数的古文诗里，这儿那儿的几首白话诗在数量上确是很少的。第二是因为旧日的诗人词人只有偶然用白话作诗词的，没有用全力作白话诗词的，更没有自觉的作白话诗词的。所以现在这个问题还不能光靠历史材料的证明，还须等待我们用实地试验来证明。

所以我答叔永的信上说：

> 总之，白话未尝不可以入诗，但白话诗尚不多见耳。古之所少有，今日岂必不可多作乎？……
>
> 白话之能不能作诗，此一问题全待吾辈解决。解决之法，不在乞怜古人，谓古之所无，今必不可有；而在吾辈实地试验。一次“完全失败”，何妨再来？若一次失败，便“期期以为不可”，此岂“科学的精神”所许乎？……
>
> 高腔京调未尝不可成为第一流文学。……适以为但有第一流文人肯用高腔京调著作，便可使京调高腔成为第一流文学。病在文人胆小不敢用之耳。元人作曲可以取仕宦，下之亦可谋生，故名士如高则诚、关汉卿之流皆肯作曲作杂剧。今之高腔京调皆不文不学之戏子为之，宜其不能佳矣。此则高腔京调之不幸也。……
>
> 足下亦知今日受人崇拜之莎士比亚，即当时唱京调高腔者乎？……与莎氏并世之培根著《论集》（*Essays*），有拉丁文、英文两种本子；书既出世，培根自言，其他日不朽之名当赖拉丁文一本；而英文本则但以供一般普通俗人之传诵耳，不足轻重也。此可见当时之英文的文学，其地位皆与今日京调高腔不相上下。……吾绝对不认“京调高腔”与“陶谢李杜”为势不两立之物。今且用足下之文字以述吾梦想中之文学革命之目的，曰：

（1）文学革命的手段，要令国中之陶、谢、李、杜敢用白话京调高腔作诗，要令国中之陶、谢、李、杜皆能用白话与京调高腔作诗。

（2）文学革命的目的，要令中国有许多白话京调高腔的陶、谢、李、杜，要令白话京调高腔之中产生几许陶、谢、李、杜。

（3）今日决用不着陶、谢、李、杜的陶、谢、李、杜。何也？时代不同也。

（4）吾辈生于今日，与其作不能行远不能普及的《五经》、两汉、六朝、八家文字，不如作家喻户晓的《水浒》《西游》文字。与其作似陶似谢似李似杜的诗，不如作不似陶不似谢不似李杜的白话诗。与其作一个"真诗"，走"大道"，学这个学那个的陈伯严、郑苏龛，不如作一个实地试验，"旁逸斜出""舍大道而弗由"的胡适。

此四者，乃适梦想中文学革命之宣言书也。

嗟夫，叔永，吾岂好立异以为高哉？徒以"心所谓是，不敢不为"。吾志决矣。吾自此以后，不更作文言诗词。吾之《去国集》乃是吾绝笔的文言韵文也。……（7月26日）

这是我第一次宣言不作文言的诗词。过了几天，我再答叔永道：

古人说："工欲善其事，必先利其器。"文字者，文学之器也。我私心以为文言决不足为吾国将来文学之利器。施耐庵、曹雪芹诸人已实地证明作小说之利器在于白话。今尚需人实地试验白话是否可为韵文之利器耳。……

我自信颇能用白话作散文，但尚未能用之于韵文。私心颇欲以数年之力，实地练习之。倘数年之后，竟能用文言白话作文作诗，无不随心所欲，岂非一大快事？

我此时练习白话韵文，颇似新辟一文学殖民地。可惜须单身匹马而往，不能多得同志，结伴同行。然我去志已决。公等假我数年之期。倘此新国尽是沙碛不毛之地，则我或终归老于"文言诗国"，亦未可知。倘幸而有成，则辟除荆棘之后，当开放门户，迎公等同来莅止耳。"狂言人道臣当烹。我自不吐定不快，人言未足为轻重。"足下定笑我狂耳。……（8月4日）

这封信是我对于一班讨论文学的朋友的告别书。我把路线认清楚了，决定努力作白话诗的试验，要用试验的结果来证明我的主张的是非。所以从此之后，我不再和梅、任诸君打笔墨官司了。信中说的"可惜须单身匹马而往，不能多得同志，结伴同行"，也是我当时心里感觉的一点寂寞。我心里最感觉失望的，是我平时最敬爱的一班朋友都不肯和

我同去探险。一年多的讨论，还不能说服一两个好朋友，我还妄想要在国内提倡文学革命的大运动吗?

有一天，我坐在窗口吃我自做的午餐，窗下就是一大片长林乱草，远望着赫贞江。我忽然看见一对黄蝴蝶从树梢飞上来；一会儿，一只蝴蝶飞下去了；还有一只蝴蝶独自飞了一会，也慢慢的飞下去，去寻他的同伴去了。我心里颇有点感触，感触到一种寂寞的难受，所以我写了一首白话小诗，题目就叫做“朋友”（后来才改作《蝴蝶》）：

两个黄蝴蝶，双双飞上天。

不知为什么，一个忽飞还。

剩下那一个，孤单怪可怜；

也无心上天，天上太孤单。（8月23日）

这种孤单的情绪，并不含有怨望我的朋友的意思。我回想起来，若没有那一班朋友和我讨论，若没有那一日一邮片，三日一长函的朋友切磋的乐趣，我自己的文学主张决不会经过那几层大变化，决不会渐渐结晶成一个有系统的方案，决不会慢慢的寻出一条光明的大路来。况且那年（1916）的三月间，梅觐庄对于我的俗话文学的主张，已很明白的表示赞成了（看上 文 引他的3月19日来信）。后来他们的坚决反对，也许是我当时的少年意气太盛，叫朋友难堪，反引起他们的反感来了，就使他们不能平心静气的考虑我的历史见解，就使他们走上了反对的路上去。但是因为他们的反驳，我才有实地试验白话诗的决心。庄子说得好：“彼出于是，是亦因彼。”一班朋友做了我多年的“他山之错”，我对他们，只有感激，决没有丝毫的怨望。

我的决心试验白话诗，一半是朋友们一年多讨论的结果，一半也是我受的实验主义的哲学的影响。实验主义教训我们：一切学理都只是一种假设；必须要证实了（verified），然后可算是真理。证实的步骤，只是先把一个假设的理论的种种可能的结果都推想出来，然后想法子来试验这些结果是否适用，或是否能解决原来的问题。我的

白话文学论不过是一个假设，这个假设的一部分（小说、词曲等） 已有历史的证实了；其余一部分（诗） 还须等待实地试验的结果。我的白话诗的实地试验，不过是我的实验主义的一种应用。所以我的白话诗还没有写得几首，我的诗集已有了名字了，就叫做“尝试集”。我读陆游的诗，有一首诗云：

能仁院前有石像丈余，盖作大像时样也

江阁欲开千尺像，云龛先定此规模。
斜阳徙倚空三叹，尝试成功自古无。

陆放翁这首诗大概是别有所指；他的本意大概是说：小试而不得大用，是不会成功的。我借他这句诗，做我的白话诗集的名字，并且作了一首诗，说明我的尝试主义：

尝试篇

“尝试成功自古无”，放翁这话未必是。
我今为下一转语，自古成功在尝试。
请看药圣尝百草，尝了一味又一味。
又如名医试丹药，何嫌六百零六次。
莫想小试便成功，哪有这样容易事！
有时试到千百回，始知前功尽抛弃。
即使如此已无愧，即此失败便足记。
告人此路不通行，可使脚力莫浪费。
我生求师二十年，今得“尝试”两个字。
作诗做事要如此，虽未能到颇有志。
作“尝试歌”颂吾师，愿大家都来尝试！ （8月3日）

这是我的实验主义的文学观。

这个长期讨论的结果，使我自己把许多散漫的思想汇集起来，成为一个系统。一九一六年的八月十九日，我写信给朱经农，中有一段

说：

新文学之要点，约有八事：

（一）不用典。

（二）不用陈套语。

（三）不讲对仗。

（四）不避俗字俗语（不嫌以白话作诗词）。

（五）须讲求文法（以上为形式的方面）。

（六）不作无病之呻吟。

（七）不摹仿古人。

（八）须言之有物（以上为精神“内容”的方面）。

那年十月中，我写信给陈独秀先生，就提出这八个“文学革命”的条件，次序也是这样的。不到一个月，我写了一篇《文学改良刍议》，用复写纸抄了两份，一份给《留美学生季刊》发表，一份寄给独秀在《新青年》上发表。在这篇文字里，八件事的次序大改变了：

（一）须言之有物。

（二）不摹仿古人。

（三）须讲求文法。

（四）不作无病之呻吟。

（五）务去烂调套语。

（六）不用典。

（七）不讲对仗。

（八）不避俗字俗语。

这个新次第是有意改动的。我把“不避俗字俗语”一件放在最后，标题只是很委婉的说“不避俗字俗语”，其实是很郑重的提出我的白话文学的主张。我在那篇文字里说：

吾惟以施耐庵、曹雪芹、吴趼人为文学正宗，故有“不避俗字俗语”之论也。盖吾国言文

之背驰久矣。自佛书之输入，译者以文言不足以达意，故以浅近之文译之，其体已近白话。其后佛氏讲义语录尤多用白话为之者，是为语录体之原始。及宋人讲学，以白话为语录，此体遂成讲学正体（明人因之）。当是时，白话已久入韵文，观宋人之诗词可见。乃至元时，中国北部在异族之下三百余年矣。此三百年中，中国乃发生一种通俗行远之文学，文则有《水浒》《西游》《三国》，曲则尤不可胜计。以今世眼光观之，则中国文学当以元代为最盛；传世不朽之作，当以元代为最多。此可无疑也。当是时，中国之文学最近言文合一，白话几成文学的语言矣。使此趋势不受阻遏，则中国几有一"活文学"出现，而但丁、路得之伟业几发生于神州。不意此趋势骤为明代所阻，政府既以八股取士，而当时文人以何、李七子之徒，又争以复古为高。于是此千年难遇言文合一之机会，遂中道夭折矣。然以今世历史进化的眼光观之，则白话文学之为中国文学之正宗，又为将来文学必用之利器，可断言也。以此之故，吾主张今日作文作诗，宜采用俗语俗字。与其用三千年前之死字，不如用二十世纪之活字。与其作不能行远不能普及之秦汉六朝，不如作家喻户晓之《水浒》《西游》文字也。

这完全是用我三四月中写出的中国文学史观（见上文引的4月5日日记），稍稍加上一点后来的修正，可是我受了在美国的朋友的反对，胆子变小了，态度变谦虚了，所以此文标题但称"文学改良刍议"，而全篇不敢提起"文学革命"的旗子。篇末还说：

上述八事，乃吾年来研思此一大问题之结果。……谓之"刍议"，犹云未定草也。伏惟国人同志有以匡纠是正之。

这是一个外国留学生对于国内学者的谦逊态度。文字题为"刍议"，诗集题为"尝试"，是可以不引起很大的反感的了。

陈独秀先生是一个老革命党，他起初对于我的八条件还有点怀疑（《新青年》二卷二号。其时国内好学深思的少年，如常乃悳君，也说"说理纪事之文，必当以白话行之，但不可施于美术文耳"。见《新青年》二卷四号），但他见了我的《文学改良刍议》之后，就完全赞成我的主张；他接着写了一篇《文学革命论》（《新青年》二卷五号），正式在国内提出"文学革命"的旗帜。他说：

> 文学革命之气运，酝酿已非一日。其首举义旗之急先锋则为吾友胡适。余甘冒全国学究之敌，高张“文学革命军”之大旗，以为吾友之声援。旗上大书特书吾革命三大主义：
>
> 曰：推倒雕琢的、阿谀的贵族文学；建设平易的、抒情的国民文学。
>
> 曰：推倒陈腐的、铺张的古典文学；建设新鲜的、立诚的写实文学。
>
> 曰：推倒迂晦的、艰涩的山林文学；建设明了的、通俗的社会文学。

独秀之外，最初赞成我的主张的，有北京大学教授钱玄同先生（《新青年》二卷六号《通信》，又三卷一号《通信》）。此后文学革命的运动就从美国几个留学生的课余讨论，变成了国内文人学者的讨论了。

《文学改良刍议》是一九一七年一月出版的，我在一九一七年四月九日还写了一封长信给陈独秀先生，信内说：

> 此事之是非，非一朝一夕所能定，亦非一二人所能定。甚愿国中人士能平心静气与吾辈同力研究此问题。讨论既熟，是非自明。吾辈已张革命之旗，虽不容退缩，然亦决不敢以吾辈所主张为必是，而不容他人之匡正也。……

独秀在《新青年》（第三卷三号）上答我道：

> 鄙意容纳异议，自由讨论，固为学术发达之原则，独至改良中国文学当以白话为正宗之说，其是非甚明，必不容反对者有讨论之余地；必以吾辈所主张者为绝对之是，而不容他人之匡正也。盖以吾国文化倘已至文言一致地步，则以国语为文，达意状物，岂非天经地义？尚有何种疑义必待讨论乎？其必欲摈弃国语文学，而悍然以古文为正宗者，犹之清初历家排斥西法，乾嘉畴人非难地球绕日之说，吾辈实无余闲与之作此无谓之讨论也。

这样武断的态度，真是一个老革命党的口气。我们一年多的文学讨论的结果，得着了这样一个坚强的革命家做宣传者，作推行者，不久就成为一个有力的大运动了。

（《四十自述》的一章，二十二年十二月三日夜脱稿）

What I Believe 注1

My father, Hu Chuan, was a scholar and a man of strong will and administrative ability. After a period of classical training in literature and history, he took great interest in the study of geography, especially in the geography of the frontier provinces. He went to Peking and, with a letter of introduction in his pocket, traveled 42 days to Kirin in Northern Manchuria to see the Imperial Commissioner, Wu Ta-chen, who is now known to European Sinologues as one of the greatest archaeologists in China.

Wu received him and asked what he could do for him. “Nothing,” said my father, “except let me follow your mission to settle the boundary dispute with Russia, so that I may study the geography of the northeastern provinces.” Wu was interested in this scholar who had taken only his first degree in the literary examinations and was almost penniless after the long journey outside the Great Wall. He took the young man with him on his historic mission and found him a most valuable and hard-working assistant.

One time my father ’ s party lost its way in an immense forest and could not get out for 3 days. Provisions were exhausted and all reconnoitering had failed when he suggested that a search be made for running streams, which would in all probability flow out of the forest. A stream was found and the party followed its course to safety. My father composed a long poem to celebrate this occasion. When 40 years later I used this incident as an illustration in a paper on Professor John Dewey ’ s theory of systematic thinking, several surviving acquaintances of my father still recognized this story, though I had not mentioned his name, and wrote to inquire if I was a younger son of their long-departed friend.

Although Wu Ta-chen had once recommended him to the government as “ a man capable of governing provinces ” , my father never achieved political prominence and, after becoming an official in Kiangsu and Formosa, died at the age of 55 when Formosa was ceded to Japan as a result of the Sino-Japanese War.

* * * *

I was the youngest son of my father and the only child of my mother. He married three times. The first wife was killed in the Taiping Rebellion, which swept over my home district in southern Anhui and reduced it to ashes. By a second marriage he

had three sons and four daughters. The eldest son proved to be an incorrigible degenerate at an early age. When my father lost his second wife, he wrote home that he had decided to marry a girl of the good, sturdy stock of the farmer class.

My mother ' s father was a farmer who also practiced tailoring during the off months of the year. He came from a respectable family which was massacred during the Taiping Rebellion. Being only a small boy, he was made a captive and carried away to serve in the army of the Taipings. To prevent him from running away, four characters—"Tai-ping Tien-kuo" (Heavenly Kingdom of Everlasting Peace)—were branded on his face and remained throughout his life. But he managed to escape and, after terrible hardship, returned to his home only to find it in complete ruins without a single member of his family left alive. He worked hard, cultivating his land and practicing tailoring, which he had learned in the bandit camp. He grew up, married, and had four children of whom my mother was the eldest.

My grandfather ' s life ambition was to rebuild the family dwelling destroyed by the Taipings. Every morning before sunrise he would go to the riverside, select three heavy loads of stone, and in three trips carry them on his shoulder pole to the site of his ruined house. Then he would start out for his regular work in the field or in tailoring. When he returned home late in the afternoon, he would make three more trips and carry three more loads of stone for his future house before he sat down to supper. All this hard and persevering work was silently witnessed by my mother, who secretly regretted that, being a girl, she was unable in any way to lighten her father's hardship and accelerate the realization of his dream.

Then came the matchmaker who met my grandfather in the field and pleaded eloquently on behalf of my father for the "birth date" paper of his eldest daughter. My grandfather consented to talk it over with his family. But when he told the proposal to his wife in the evening, she was very furious. "Never!" she said, "How can you think of giving our daughter to a man 30 years older than she? And some of his children are older than our daughter! Moreover, people will naturally think that we, in giving our girl to an elderly official, are sacrificing her for the sake of money and respectability." So the old couple quarreled. In the end the father said, "Let us consult the girl herself. After all, it's her own affair."

When the question was placed before my mother she remained silent, as was usual with Chinese girls in a similar situation. But she was thinking grave thoughts. To marry a middle-aged widower with grown-up children meant that the contract

money to be paid to the bride's family would be much more than in an ordinary marriage. That would be a great help to her father's building projects. And she had seen my father before and knew that he was revered by everybody in the district. She adored him, and was willing to marry him, partly because of a sense of hero worship, but chiefly because of her filial anxiety to help her toiling father. So when she was pressed by her parents for an answer, she said resolutely: "If you think he is a good man, I'll obey. After all, a man of forty-seven is not very old." My grandfather sighed with relief when he heard it, and my grandmother burst out in great fury: "So you want to be a *taitai* [lady] of a mandarin! So let it be!"

* * * *

My mother was married in 1889 at the age of 17, and I was born in December, 1891. My father died in 1895, leaving my mother a widow at 23. By his death, she became head of a large family with many grown-up stepchildren. The position of a Chinese stepmother is proverbially difficult, and her life from this time on was a long period of patient suffering and painstaking compromise.

My mother's greatest gift was forbearance. Chinese history records that when an Emperor of the Tang dynasty asked the patriarch Chang Kung-i by what principle his family had managed to live together for nine generations without separation or division, the grand old man, too feeble to speak, requested leave to write out his answer, and he wrote a hundred times the word "Forbearance." The Chinese moralists constantly cite this story of the "Hundred Forbearances" as the best example of family life, but none of them seems ever to realize the terrible amount of suffering, friction, suppression, and injustice which have made forbearance an absolute necessity.

Ill-feeling, dagger-like words, hostile looks on the part of the stepdaughters-in-law — my mother bore all this patiently. Sometimes she found herself reaching her limit of forbearance. Then she would stay in bed in the morning and gently weep aloud, mourning the early loss of her husband. She never mentioned the offending daughter-in-law nor the offense. But each time these tears had an almost miraculous effect. I would invariably hear a door open in the room of one of the sisters-in-law, and the footsteps of a woman walking in the direction of the kitchen. Presently she would return and knock at the door of our room. She would enter with a cup of tea and offer it to my mother, imploring her to cease weeping. My mother would take the cup and accept her silent apologies. Then there would be peace in

the family for about a month.

Although she could neither read nor write, my mother staked all her hope on my education. I was a precocious child and before I was three had learned over 800 characters, which my father taught me every day on square slips of pink paper. A little after three, I was already in school. I was then a sickly child and could hardly climb a doorstep of 6 in. without assistance. But I could read and memorize better than all the other boys in the school. I never played with the children of the village and, because of my complete lack of child play, I was given the nickname of *Shien-seng* (the Master) when I was five. Fifteen years later, at Cornell University, I was nicknamed "Doc" when I was a sophomore, and for this same weakness.

My mother would wake me up every day before daybreak and make me sit up in bed. She would then tell me all she knew about my father. She would say that she expected me to follow the footsteps of him who was to her the best and greatest man that ever lived, a man who, she said, was so much respected that all opium dens and gambling houses in the vicinity suspended business during his occasional sojourns at home. She told me that I could glorify him and her only by my good conduct and by achievements in scholarship and in the government examinations—that whatever she was suffering would be rewarded by my diligent application to my studies. I would often listen with half-open eyes, but she rarely gave up this morning sermon except when some lady guest was staying with us in the same room.

When daylight came, she would dress me and send me to school. When I grew a little older, I was always the first to arrive at school and almost every morning knocked at my teacher's door for the key to open the school gate. The key was handed out through the small crevice between the two doors and I was soon in my seat reading aloud my assignments. The school was not dismissed till dusk, when each boy bowed to the big picture of Confucius in crimson rubbing and to the teacher and went home. The average length of the school day was 12 h.

While allowing me no child play of any kind, my mother gave me every encouragement in my childish attempt to build a temple of worship to the great sage, Confucius. I learned this from the son of my eldest half-sister, a boy 5 years my senior. He had built a paper temple of Confucius with all kinds of gorgeous colorpapers, and it attracted me. I used a big paper box as the main hall of worship and cut a big square hole on its back to which I pasted a smaller paper box as the inner shrine for the tablet of Confucius. The outer hall where I placed the great

Confucian disciples was decorated with miniature scrolls on which were written eulogies of the great sage which I partly copied from my nephew's temple and partly from books. Incense sticks were frequently burned before this toy temple and my mother rejoiced in my childish piety, secretly believing that the spirit of Confucius would surely reward me by making me a renowned scholar and successful candidate in the literary examinations.

My father was a classical scholar and a stern follower of the Neo-Confucianist Rational Philosophy of Chu Hsi (1130–1200 A. D.). He was strongly opposed to Buddhism and Taoism. I remember seeing on the door of my uncle's house （which was my first school） a sun-bleached sign bearing the words "No Alms for Buddhist Monks or Taoist Priests," which, I learned afterward, was part of the Rationalist tradition left by my father. But my father was dead, my scholarly uncle soon left home to become a petty official in northern Anhui, and my elder brothers were in Shanghai.

The women left at home were under no obligation to respect this Rationalistic tradition of my father. They observed the usual rites of ancestor worship and were free to worship wherever custom and occasion led them. Kwan-yin, the Goddess of Mercy, was their favorite deity, and my mother, chiefly out of her anxiety for my health and well-being, was a devout believer of Kwan-yin. I remember going with her on a pilgrimage to a temple of this goddess on a mountain, and she, in spite of the bound feet which pained her throughout her life, walked the whole distance of hilly trail to and from the shrine.

I was in the village school, of which there were seven in our village, for 9 years (1895–1904), during which time I read and memorized the following books:

1. *The Book of Filial Piety*, a post-Confucian classic of unknown authorship.

2. *The Elementary Lessons* (or "The Small Learning"), a book of Neo-Confucianist moral teaching commonly attributed to the Sung philosopher, Chu Hsi.

3. The Four Books: *The Analects of Confucius, The Book of Mencius, The Great Learning, and The Doctrine of the Mean.*

4. Four of the Five Classics: *The Book of Poetry, The Book of History, The Book of Change, and The Li Ki.*

My mother, who was always economical in her household expenses, insisted on paying my teacher at least thrice better than the usual tuition fee, which was two silver dollars a year. She paid six dollars from the beginning and increased it gradually to 12. From this insignificant increase in the fee, I derived benefits a

thousand times greater than the numerical ratio stated above can possibly indicate. For the two-dollar pupil merely read aloud and recited by heart, and the teacher never took the trouble to explain to him the meaning of the words memorized. I alone, because of the additional pay, enjoyed the rare privilege of having every word and sentence in the readings explained to me, that is, translated from the dead language into the colloquial dialect.

Before I was 8 years old, I could read with very little assistance. At the suggestion of my second brother, my teacher made me read *The General Mirror for Government*, which was in reality a general history of China in chronological form compiled by the great historian Ssu-ma Kuang in the year 1084 A. D. This historical reading interested me greatly and I soon began, as an aid to memory, to compile a rhymed summary of the dynasties, emperors, and chronological eras.

Then one day in a waste-paper box in my uncle's house I chanced upon a torn volume of a part of the great novel *Shui Hu (The Hundred and Eight Heroes of Liang - shan)* and read it through while standing by the box. I ran about the village and soon found a complete set of the novel. From that time on I devoured every novel known in our community and in the near-by villages. They were written in the *pei hua* , or spoken language, and were easily intelligible and absorbingly entertaining. They taught me life, for good and for evil, and gave me a literary medium which years later enabled me to start what has been called "the Literary Renaissance" in China.

In the meantime, my religious life underwent a curious crisis. I was brought up in an idolatrous environment and accustomed to the ugly and fierce faces of the gods and to the folk versions of Heaven and Hell. When I was 11 I was one day rereading aloud *The Elementary Lessons* of Chu Hsi, which I had memorized without much understanding. I came upon a passage where the Rationalist philosopher quoted the historian Ssu-ma Kuang in an attack on the popular belief in Heaven and Hell. The quotation reads: "When the body has decayed, the spirit fades away. Even if there be such cruel tortures in Hell as Chiseling, Burning, Pounding, and Grinding, whereon are these to be inflicted?" This sounded like good reasoning and I began to doubt the idea of judgment after death.

Shortly afterward, I was reading Ssu-ma Kuang's *General History* and came upon a passage in its 136th chapter which made me an atheist. The passage in question tells of a philosopher of the fifth century A. D. named Fan Chen who championed the theory of the destructibility of the spirit or soul against the whole Imperial Court,

which was then patronizing Mahāyāna Buddhism. Fan Chen's view was summed up by Ssu-ma Kuang in these words: "The body is the material basis of the spirit, and the spirit is only the functioning of the body. The spirit is to the body what sharpness is to a sharp knife. We have never known the existence of sharpness after the destruction of the knife. How can we admit the survival of the spirit when the body is gone?"

This was more thorough reasoning than Ssu-ma Kuang's view that the spirit fades away when the body has decayed , a theory which still admits the spirit as something. Fan Chen fundamentally denies the spirit as an entity: it is only a functioning of the body. This simplification pleased my boyish mind and it gladdened my heart to read that "Although the whole Court and country were against him, no one succeeded in refuting him."

In the same passage, Fan Chen was quoted as being opposed to the Buddhist doctrine of Karma, or the causal chain throughout the various existences. He was talking to the Prince of Ching-ling, who said to him: "If you do not believe in Karma, how can you explain the different states of wealth and poverty, of honor and lowliness?" Fan Chen replied: "Human life may be likened to the flowers on yonder tree. The wind blows down the flowers, of which some are caught by the screens and scattered on the beautifully decorated mats and cushions, while others are blown over the fence and dropped on the dung-heap. Your Lordship is one of those flowers on the cushions, and I, your humble servant, chance to be on the dung-hill. There is the difference in position, but where is the causal chain?"

The doctrine of Karma is one of the few most influential ideas from India that have become an integral part of Chinese thought and life. The ancient Chinese moralists had taught that goodness was always rewarded and evil punished. But in real life, this is not always true. The Buddhist doctrine of Karma has the advantage over the Chinese idea of retribution in that it can always evade the issue by referring to the absolute continuity of the causal chain throughout past and future existences.

But Fan Chen's figure of speech appealed to my youthful fancy and shook me out of the nightmare absolutism of Karma. It was Chance versus Determinism. And, as a boy of 11, I took the chances and revolted against Fate. There was no sophisticated reasoning on my part in those days of my boyhood. It was mere temperamental attraction and repulsion. I was my father's son, and Ssu-ma Kuang and Fan Chen attracted me. That was all.

But this mental crisis was not without its comic consequences in my early life.

During the New Year Festival of 1903, I paid a visit to my eldest sister, who lived 20 li away. After spending a few days at her home I returned with her son, who was coming to pay his New Year visit to my mother. A servant of his was carrying the New Year presents for him. On our way home we passed a shrine with ugly and fierce-looking gods. I stopped and said to my nephew: "Nobody is watching. Let's throw these images into the mud pool." My childish iconoclasm greatly horrified my companions, who persuaded me to move on without troubling the already tottering deities.

It was the day of the Lantern Festival (the fifteenth of the first month). When we arrived, there were many visitors at my house. I was hungry and, when supper was served, my nephew made me drink a cup of strong rice wine which played havoc with my empty stomach. I was soon running about the courtyard and shouting to the moon to come down to see the Lantern Festival. My mother was displeased and sent men to fetch me. I ran before them and the effect of wine worked more rapidly with my running. I was finally caught, but I struggled to get away. My mother held me tight on her lap and many people soon gathered around us.

In my fright, I began to talk nonsense. Then my nephew's servant stepped forward and whispered to my mother: "Madame, I believe that the little uncle is beside himself. Very likely some god or spirit is troubling him. This afternoon when we passed the Shrine of Three Gates, he proposed to throw the gods into the muddy pool. That must have caused the trouble." I overheard the whisper and a bright idea came to me. I shouted all the more wildly, as if I were actually one of the gods of the Shrine of Three Gates. My mother then ordered incense to be burned in the open and, pleading my youthful ignorance and irresponsibility, made a vow to offer sacrifices at the shrine should my innocent offense be forgiven by the gods.

At that moment report came that the Lantern Procession was approaching, and the people in our house rushed out to see it. My mother and I were left alone. I soon fell asleep. The vow had apparently worked. One month later, when my mother and I visited my grandparents, she made me offer, in all solemnity, our promised sacrifices at the Shrine of Three Gates.

Early in my 13th year (1904), I left home on a 7-day journey to seek a "new education" in Shanghai. After that separation I visited my mother only three times and stayed with her altogether about 7 months in 14 years. Out of her great love for me she sent me away without apparently shedding a tear, and allowed me to seek my own education and development in the great world all alone armed only with a

mother's love, a habit of study, and a little tendency to doubt.

I spent 6 years in Shanghai (1904–1910) and 7 years in America (1910–1917) . During my stay in Shanghai I went through three schools (none of which was a missionary school) without graduating from any. I studied the rudiments of what was then known as "the new education," consisting chiefly of history, geography, English, mathematics, and some gleanings of natural science. Through the free translations by the late Mr. Lin Shu and others, I made my first acquaintance with a number of English and European novels, including those of Scott, Dickens, Dumas *père* and *fils* , Hugo, and Tolstoy. I read the works of a few of the non-Confucian and Neo-Confucian philosophers of ancient and medieval China and was delighted in the altruism of Mo Ti and the naturalistic philosophy of Lao-tze and Chuang-tze.

Through the popular writings of the late Mr. Liang Chi-chao, the most powerful writer of the age, I came to know a little of such Western thinkers as Hobbes, Descartes, Rousseau, Bentham, Kant, and Darwin. Mr. Liang was a great admirer of modern Western civilization and published a series of essays in which he frankly admitted that the Chinese as a race had suffered from the deplorable lack of many fine traits possessed by the European people, notably emphasis on public morality, nationalism, love of adventure, the conception of personal rights and the eagerness to defend them against encroachment, love of freedom, ability for self-control, belief in the infinite possibility of progress, capacity for corporate and organized effort, and attention to bodily culture and health. It was these essays which first violently shocked me out of the comfortable dream that our ancient civilization was self-sufficient and had nothing to learn from the militant and materialistic West except in the weapons of war and vehicles of commerce. They opened to me, as to hundreds of others, an entirely new vision of the world.

I also read Mr. Yen Fu's translation of John Stuart Mill's *On Liberty* and Huxley's *Evolution and Ethics* . Mr. Yen's translation of Huxley's essay had been published in 1898 and had been immediately accepted by the Chinese intelligentsia with acclamation. Rich men gave money to have new editions made for wider distribution (there being no copyright law then), because it was thought that the Darwinian hypothesis, especially in its social and political application, was a welcome stimulus to a nation suffering from age-long inertia and stagnation.

In the course of a few years many of the evolutionary terms and phrases became proverbial expressions in the journalistic writings of the time. Numerous persons adopted them in naming themselves and their children, thereby reminding

themselves of the perils of elimination in the struggle for existence, national as well as individual. The once famous General Chen Chiung-ming called himself "Ching - tsun" or "Struggling for Existence." Two of my schoolmates bore the names "Natural Selection Yang" and "Struggle for Existence Sun."

Even my own name bears witness to the great vogue of evolutionism in China. I remember distinctly the morning when I asked my second brother to suggest a literary name for me. After only a moment's reflection, he said, "How about the word *shih* [fitness] in the phrase 'Survival of the Fittest' ?" I agreed and, first using it as a *nom de plume* , finally adopted it in 1910 as my name.

* * * *

My slight knowledge of the evolutionary hypothesis of Darwin and Spencer was easily linked up with the naturalism of some of the ancient Chinese thinkers. For example, it delighted my boyish heart to find an equally youthful cobeliever of over 2,000 years ago in the following story told in the *Lieh-tze* , a spurious work of the Taoist school:

> The House of Tien held a great post-sacrificial feast at which over a thousand guests were present. When fish and wild duck were offered, the host said with a sigh: 'Great is Nature's kindness to man! She has produced grain and fish and birds for the use of man.' The speech was applauded by all the guests present. Thereupon, the son of the House of Pao, who was only twelve years old, stepped forward and said: 'It is not so, my lord. All the beings in the universe coexist with men on a basis of equality. There is no natural order of superiority and inferiority. They conquer and prey on one another only by virtue of their superior strength and intelligence. No species is purposely produced for the sake of another. Men, too, prey on those things which they are able to conquer. How can we say that Nature has produced them for our benefit? Do not mosquitoes suck our blood and tigers and wolves eat our flesh? Shall we say that Nature has produced men for the benefit of mosquitoes and tigers and wolves?'

In 1906 a few of my schoolmates in the China National Institute founded a

periodical called *The Struggle* —another instance of the popularity of the Darwinian theory—which, being primarily interested in instilling new ideas into the uneducated masses, was to be published in the *pei hua* or spoken language. I was invited to contribute to its first issue, and a year later I became its sole editor. My editorial work on this magazine helped me not only to develop an ability in the use of the living tongue as a literary medium, but also to think out, in clear language and logical order, the ideas and thoughts which had been taking shape since my childhood days. In many of my articles written for this magazine I strongly attacked the superstitions of the people and was frankly iconoclastic and atheistic.

In 1908 my family was in great financial difficulty because of business failures. At the age of 17 I found myself facing the necessity of supporting myself at school and my mother at home. I gave up my studies and taught elementary English for over a year, teaching 5 h a day and receiving a monthly pay of 80 silver dollars. In 1910 I taught Chinese for a few months.

Those years (1909–1910) were dark years in the history of China as well as in my personal history. Revolutions broke out in several provinces and failed each time. Quite a number of my former schoolmates at the China National Institute, which was a center of revolutionary activities, were involved in these plots and not a few lost their lives. Several of these political fugitives came to Shanghai and stayed with me. We were all despondent and pessimistic. We drank, wrote pessimistic poetry, talked day and night, and often gambled for no stakes. We even engaged an old actor to teach us singing. One cold morning I wrote a poem which contained this line: "How proudly does the wintry frost scorn the powerless rays of the sun!"

Despondency and drudgery drove us to all kinds of dissipation. One rainy night I got deadly drunk, fought with a policeman in the street, and landed myself in prison for the night. When I went home the next morning and saw in the mirror the bruises on my face, this line in Li Po's *Drinking Song* came to my mind: "Some use might yet be made of this material born in me." I decided to quit teaching and my friends. After a month of hard work, I went to Peking to take the examination for the scholarship founded on the returned American portion of the Boxer Indemnity. I passed the examination and in July sailed for America.

* * * *

I arrived in America full of pessimism, but I soon made friends and came to be very fond of the country and its people. The naive optimism and cheerfulness of the

Americans impressed me most favorably. In this land there seemed nothing which could not be achieved by human intelligence and effort. I could not escape the contagion of this cheerful outlook on life, which, in the course of a few years, gradually cured my premature senility.

When I went to see a football game for the first time, I sat there philosophically amused by the roughness of the game and by the wild yells and cheers which seemed to me quite beneath the dignity of the university student. But, as the struggle became more and more exciting, I began to catch the enthusiasm. Then, accidentally turning my head, I saw the white-haired professor of botany, Mr. W. W. Rowlee, cheering and yelling in all heartiness, and I felt so ashamed of myself that I was soon cheering enthusiastically with the crowd.

Even during the darkest days in the first years of the Chinese Republic, I managed to keep up my good cheer. In a letter written to a Chinese friend, I said: "Nothing is hopeless except when you and I give it up as hopeless." In my diaries, I wrote down such quotations as this from Clough: "If hopes are dupes, fears are liars." Or this, in my own Chinese translation, from Browning:

One who never turned his back, but marched breast forward,

Never doubted clouds would break,

Never dreamed, though right were worsted, wrong would triumph,

Held we fall to rise, are baffled to fight better, sleep to wake.

In January, 1914, I wrote this entry in my diary: "I believe that the greatest thing I have learned since leaving China is this optimistic philosophy of life." In 1915 I was awarded the Hiram Corson Prize for the best essay on Robert Browning. The subject of my essay was "In Defense of Browning's Optimism." I think it was largely my gradually changed outlook on life that made me speak with a sense of conviction in taking up his defense.

I began my university career as a student in the New York State College of Agriculture at Cornell University. My choice was based on the belief then current in China that a Chinese student must learn some useful art, and literature and philosophy were not considered of any practical use. But there was also an economic motive: the College of Agriculture then charged no tuition fee and I thought I might be able to save a part of my monthly allowance to send to my mother.

I had had no experience on a farm and my heart was not in agriculture. The

freshman courses in English Literature and German interested me far more than Farm Practice and Pomology. After hesitating for a year and a half, I finally transferred to the College of Arts and Sciences at the penalty of paying four semesters' tuition fee at once, which cost me 8 months' privation. But I felt more at home in my new studies and have never regretted the change.

A course in the History of European Philosophy—under that inspiring teacher, the late Professor J. E. Creighton—led me to major in Philosophy. I also took a keen interest in English Literature and Political Science. The Sage School of Philosophy at Cornell was a stronghold of Idealism. Under its guidance I read the more important works of the classical philosophers of ancient and modern times. I also read these works of such later Idealists as Bradley and Bosanquet, but their problems never interested me.

In 1915 I went to Columbia University and studied under Professor John Dewey until the summer of 1917, when I returned to China. Under Dewey's inspiration, I wrote my dissertation on "The Development of the Logical Method in Ancient China," which made me reread the philosophical writings of ancient China and laid the foundation for all my later researches in the history of Chinese thought.

* * * *

During my 7 years in America, I had many extra-curricular activities which probably had as much influence on my life and thought as my university work.

In days of despondency I took much interest in the Christian religion and read the Bible almost through. In the summer of 1911, when I was a guest at a conference of the Chinese Christian Students' Association held at Pocono Pines, Pennsylvania, I almost decided to become a Christian.

But I gradually drifted away from Christianity, although I did much reading in the history of its development. For a long time, however, I was a believer in the doctrine of non-resistance. Five centuries before Jesus, the Chinese philosopher Lao-tze had taught that the highest virtue resisted nothing and that water, which resists nothing, is always irresistible. My early acceptance of this teaching of Lao-tze led me to take a great liking to the Sermon on the Mount.

When the Great War broke out in 1914, I was deeply moved by the fate of Belgium and became a confirmed non-resister. I lived 3 years at the Cornell Cosmopolitan Club and made many warm friends of all nationalities. Under the influence of such idealistic pacifists as George Nasmyth and John Mez, I became a zealous pacifist

myself. I was one of the founders of the Collegiate League to Abolish Militarism which was formed in 1915 at the suggestion of Oswald Garrison Villard.

When later the International Polity Clubs were founded, under the leadership of Nasmyth and Norman Angell, I was one of the most active members and participated in their first two annual conferences. In 1916 I was awarded the International Polity Club Prize for my essay on “Is There a Substitute for Force in International Relations?” in which I expounded the philosophy of a league of nations on the idea of law as organized force.

My pacifism and internationalism often brought me into serious trouble. When Japan entered the World War by attacking the German possessions in Shantung, she declared to the world that these were to be “eventually restored to China.” I was the only Chinese in America who believed in this declaration, and argued in writing that Japan probably meant what she said. For this I was ridiculed by many of my fellow students. When in 1915 Japan presented the famous Twenty-one Demands on China, every Chinese in the United States was for immediate declaration of war with Japan. I wrote an open letter to *The Chinese Students’ Monthly* , counseling calmness and cool thinking, for which I was severely attacked from all sides and often denounced as a traitor. War was avoided by China’s partial acceptance of the Demands, but the German possessions in China were not restored to China until 7 years later.

My reading of Ibsen, John Morley, and Huxley taught me the importance of honest thinking and honest speaking. I read all of Ibsen’s plays and was particularly pleased by *An Enemy of the People* . Morley’s essay, “On Compromise,” first recommended to me by my good friend Miss Edith Clifford Williams, has remained one of the most important spiritual influences on my life. Morley has taught me that “a principle, if it be sound, represents one of the larger expediencies. To abandon that for the sake of some seeming expediency of the hour, is to sacrifice the greater good for the less. Nothing is so sure to impoverish an epoch, to deprive conduct of nobleness, and character of elevation.”

Huxley goes still further and teaches a method of intellectual honesty. He merely says: “Give me such evidence as would justify me in believing anything else, and I will believe that [the immortality of man]. It is no use to talk to me of analogies and probabilities. I know what I mean when I say I believe in the law of the inverse square, and I will not rest my life and my hopes upon weaker convictions.” Huxley has also said, “The most sacred act of a man’s life is to say and to feel ‘I believe

such and such to be true.' All the greatest rewards, and all the heaviest penalties of existence, cling upon that act."

It is from Professor Dewey that I have learned that the most sacred responsibility of a man's life is to endeavor to *think well*. To think sluggishly, to think without strict regard to the antecedents and consequences of thought, to accept ready-made and unanalyzed concepts as premises of thinking, to allow personal factors unconsciously to influence one's thinking, or to fail to test one's ideas by working out their results is to be intellectually irresponsible. All the greatest discoveries of truth, and all the greatest calamities in history, depend upon this.

Dewey has given us a philosophy of thinking which treats thinking as an art, as a technique. And in *How We Think* and *Essays in Experimental Logic* he has worked out this technique which I have found to be true not only of the discoveries in the experimental sciences, but also of the best researches in the historical sciences, such as textual criticism, philological reconstruction, and higher criticism. In all these fields, the best results have been achieved by the same technique, which in its essence consists of a boldness in suggesting hypotheses coupled with a most solicitous regard for control and verification. This laboratory technique of thinking deserves the name of Creative Intelligence because it is truly creative in the exercise of imagination and ingenuity in seeking evidence and devising experiment and in the satisfactory results that flow from the successful fruition of thinking.

Curiously enough, this instrumental logic has turned me into a historical research worker. I have learned to think genetically and this genetic habit of thinking has been the key to success in all my subsequent work in the history of thought and literature. More curious still, this historical way of thinking has not made me a conservative but always a progressive. For instance, my arguments for the literary revolution in China have been entirely based upon the undeniable facts of historical evolution and they have been so far unanswerable by my opponents.

* * * *

The death of my mother in November, 1918, was the occasion which led to the first formulation of the credo for which I had been groping in the vast world for over 14 years. It was published in February, 1919, in an essay entitled "Immortality, My Religion."

Because of my early boyhood readings I had long since rejected the idea of personal survival after death. For many years I had contented myself with an

ancient doctrine of “Three Immortalities” which I found in the Tso Commentary on the *Chun Chiu* , where it was recorded that the wise statesman Shu-sin Pao declared in the year 548 B. C. (when Confucius was only 3 years old) that there were three kinds of immortality: the immortality of Virtue, of Service, and of Wise Speech. “These are not forgotten with length of time and that is what is meant by immortality after death.” This doctrine attracted me so much that I often spoke of it to my foreign friends and gave to it the name “the doctrine of the immortality of the three W’s （Worth, Work, and Words）.”

My mother’s death set me thinking afresh on this problem, and I began to feel that the doctrine of the Three Immortalities was in need of revision. It is defective, in the first place, in being too exclusive. How many people are there in this world whose achievements in virtue, in service, and in literary and philosophical wisdom cannot be forgotten with length of time? Christopher Columbus, for example, may be immortal, but how about the other members of his crew? How about the men who built his ships or furnished his tools, or the many pioneers who had paved the way for him either by courageous thinking or by successful or unsuccessful explorations of the seas? How much, in short, must one achieve in order to attain immortality?

In the second place, this doctrine fails to furnish any negative check on human conduct. Virtue is immortal, but how about vice? Shall we again resort to the belief in Judgment Day and Hell Fire?

As I reviewed the life of my dead mother, whose activities had never gone beyond the trivial details of the home but whose influence could be clearly seen on the faces of those men and women who came to mourn her death, and as I recalled the personal influence of my father on her whole life and its lasting effect on myself, I came to the conviction that *everything* is immortal. Everything that we are, everything that we do, and everything that we say is immortal in the sense that it has its effect somewhere in this world, and that effect in turn will have its results somewhere else, and the thing goes on in infinite time and space.

As Leibnitz once said, “Each body feels all that passes in the universe, so that he who sees all may read in each that which passes everywhere else, and even that which has been and shall be, discerning in the present that which is removed in time as well as in space.” We do not see all, but everything is there, reaching into the infinite. A man is what he eats, and the work of the Dakota farmer, the California fruit grower, and a million other food providers lives in him. A man is what he thinks, and everyone who has influenced him—from Socrates, Plato, and Confucius down

to his parish preacher and his nursery governess—lives in him. A man is also what he enjoys, and the work of numberless artists and entertainers, living or long dead, renowned or nameless, sublime or vulgar, lives in him. And so on *ad infinitum* .

Fourteen centuries ago a man wrote an essay on “The Destructibility of the Soul” which was considered so sacrilegious that his Emperor ordered 70 great scholars to refute it and it was refuted. But 500 years later a historian recorded a summary of this sacrilegious essay in his great history. And another 900 years passed. Then a little boy of 11 chanced upon this brief summary of 35 words, and these 35 words, after being buried for 1,400 years, suddenly became alive and are living in him and through him in the lives of thousands of men and women.

In 1912 there came to my Alma Mater an English lecturer who gave an address on the impossibility of founding a republic in China. His lecture struck me then as quite absurd, but I was amused by his peculiar pronunciation of the vowel *o* , and I sat there imitating it for my own entertainment. His speech has long been forgotten, but somehow his pronunciation of the vowel *o* has stuck by me all these years and is probably now on the tongue of hundreds of my students without anyone’s ever being aware that it came through my mischievous mimicking of Mr. J. O. P. Bland. And Mr. Bland never knew it.

Twenty-five centuries ago there died a beggar in a valley of the Himalaya Mountains. His body was decomposing by the roadside. There came a young prince who saw the horrifying scene and was set to thinking. He thought over the impermanence of life and of everything else, and decided to leave his family and go to the wilderness to think out a way for his own salvation and that of mankind. Years later he emerged from the wilderness as Buddha the Enlightened One and proclaimed to the world the way he had found for its salvation. Thus even the decomposition of the dead body of a beggar has unwittingly contributed its part to the founding of one of the greatest religions of the world.

This line of reasoning led me to what may be called the religion of Social Immortality, because it is essentially based on the idea that the individual self, which is the product of the accumulated effect of the social self, leaves an indelible mark of everything it is and everything it does upon that larger self which may be termed Society, or Humanity, or the Great Being. The individual may die, but he lives on in this Great Self which is immortal. All his virtue and vice, merit and sin, all his action and thought and speech, significant or trivial, right or wrong, for good or for evil—everything lives in the effect it produces on the Great Self. This Great Self

lives forever as the everlasting monumental testimony of the triumphs and failures of the numberless individual selves.

This conception of Social Immortality is more satisfactory than the ancient Chinese doctrine of the Three Immortalities in that it includes the lowly and the insignificant as well as the heroes and sages, vice as well as virtue, crime as well as meritorious service. And it is this recognition of the immortality of evil as well as of good that constitutes the moral sanction of the doctrine. The decay of a dead body may found a religion, but it may also plague a whole continent. A chance remark of a barmaid may lead to the sudden enlightenment of a Zen monk, but a wrong theory of political or social reconstruction may cause centuries of bloodshed. The discovery of a microscopic bacillus may benefit millions of people, but a tiny sputum from a consumptive may kill multitudes and generations.

Truly the evil that men do lives after them! It is the clear recognition of the consequences of conduct that constitutes our sense of moral responsibility. The individual self owes a tremendous debt to the greater Social Self, and it is his duty to hold himself responsible to it for everything he does or thinks or is. Humanity is what it is by the wisdom and folly of our fathers, but we shall be judged by what humanity will be when we shall have played our part. Shall we say, "After us, the deluge"? Or shall we say, "After us, the millennium"?

* * * *

In 1923 I had another occasion to formulate my credo in a more general way. An article on "Science and Our Philosophy of Life" by the geologist Mr. V. K. Ting, published in a weekly paper edited by myself, had started a long controversy which lasted almost a whole year. Practically every thinker of any standing in China had taken part in it. When the controversial literature was collected by some enterprising publisher at the end of 1923, it amounted to over 250,000 words. I was asked to write an introduction to this collection. My introductory essay added another 10,000 words to this already voluminous collection and concluded with what I proposed as "a framework for a new philosophy of the universe and life," to which, however, some of the hostile Christian missionaries have mischievously given the name of "Hu Shih's New Decalogue." I now translate it for what it is worth:

1. On the basis of our knowledge of astronomy and physics, we should recognize that the world of space is infinitely large.

2. On the basis of our geological and paleontological knowledge, we should

recognize that the universe extends over infinite time.

3. On the basis of all our verifiable scientific knowledge, we should recognize that the universe and everything in it follow natural laws of movement and change—"natural" in the Chinese sense of "being so of themselves"—and that there is no need for the concept of a supernatural Ruler or Creator.

4. On the basis of the biological sciences, we should recognize the terrific wastefulness and brutality in the struggle for existence in the biological world, and consequently the untenability of the hypothesis of a benevolent Ruler.

5. On the basis of the biological, physiological, and psychological sciences, we should recognize that man is only one species in the animal kingdom and differs from the other species only in degree, but not in kind.

6. On the basis of the knowledge derived from anthropology, sociology, and the biological sciences, we should understand the history and causes of the evolution of living organisms and of human society.

7. On the basis of the biological and psychological sciences, we should recognize that all psychological phenomena are explainable through the law of causality.

8. On the basis of biological and historical knowledge, we should recognize that morality and religion are subject to change, and that the causes of such change can be scientifically studied.

9. On the basis of our newer knowledge of physics and chemistry, we should recognize that matter is full of motion and not static.

10. On the basis of biological, sociological, and historical knowledge, we should recognize that the individual self is subject to death and decay, but the sum total of individual achievement, for better or for worse, lives on in the immortality of the Larger Self; that to live for the sake of the species and posterity is religion of the highest kind; and that those religions which seek a future life either in Heaven or in the Pure Land, are selfish religions.

"This new credo," I concluded, "is a hypothesis founded on the generally accepted scientific knowledge of the last two or three hundred years. To avoid unnecessary controversy, I propose to call it, not 'a scientific credo,' but merely 'the Naturalistic Conception of Life and the Universe.'

"In this naturalistic universe, in this universe of infinite space and time, man, the two-handed animal whose average height is about five feet and a half and whose age rarely exceeds a hundred years, is indeed a mere infinitesimal microbe. In this naturalistic universe, where every motion in the heavens has its regular course and

every change follows laws of nature, where causality governs man's life and the struggle for existence spurs his activities—in such a universe man has very little freedom indeed.

"Yet this tiny animal of two hands has his proper place and worth in that world of infinite magnitude. Making good use of his hands and a large brain, he has actually succeeded in making a number of tools, thinking out ways and means, and creating his own civilization. He has not only domesticated the wild animals, but he has also studied and discovered a considerable number of the secrets and laws of nature by means of which he has become a master of the natural forces and is now ordering electricity to drive his carriage and ether to deliver his message.

"The increase of his knowledge has extended his power, but it has also widened his vision and elevated his imagination. There were times when he worshiped stones and animals and was afraid of the gods and ghosts. But he is now moving away from these childish habits, and is slowly coming to a realization that the infinity of space only enhances his aesthetic appreciation of the universe, the infinite length of geological and archaeological time only makes him better understand the terrific hardship his forefathers had to encounter in building up this human inheritance, and the regularity of the movements and changes in the heavens and on earth only furnishes him the key to his dominion over nature.

"Even the absolute universality of the law of causality does not necessarily limit his freedom, because the law of causality not only enables him to explain the past and predict the future, but also encourages him to use his intelligence to create new causes and attain new results. Even the apparent cruelty in the struggle for existence does not necessarily make him a hardened brute; on the contrary, it may intensify his sympathy for his fellow men, make him believe more firmly in the necessity of cooperation, and convince him of the importance of conscious human endeavor as the only means of reducing the brutality and wastefulness of the natural struggles. In short, this naturalistic conception of the universe and life is not necessarily devoid of beauty, of poetry, of moral responsibility, and of the fullest opportunity for the exercise of the creative intelligence of man."

注1 原载美国 *Forum* 杂志1931 年1 、2 月号"生活哲学"（ *Living P hilosophies* ）专栏。

目　录

引 子 我为什么要讲白话文学史呢?

第一编 唐以前

01 古文是何时死的?

02 白话文学的背景

03 汉朝的民歌

04 汉朝的散文

05 汉末魏晋的文学

06 故事诗的起来

07 南北新民族的文学

08 唐以前三百年中的文学趋势（300-600）

09 佛教的翻译文学（上）

10 佛教的翻译文学（下）

第二编 唐朝

11 唐初的白话诗

12 八世纪的乐府新词

13 歌唱自然的诗人

14 杜 甫

15 大历长庆间的诗人

16 元稹 白居易

17 中唐的白话散文

18 晚唐的白话文学

19 晚唐五代的词

胡适19堂
文学课

胡適 著

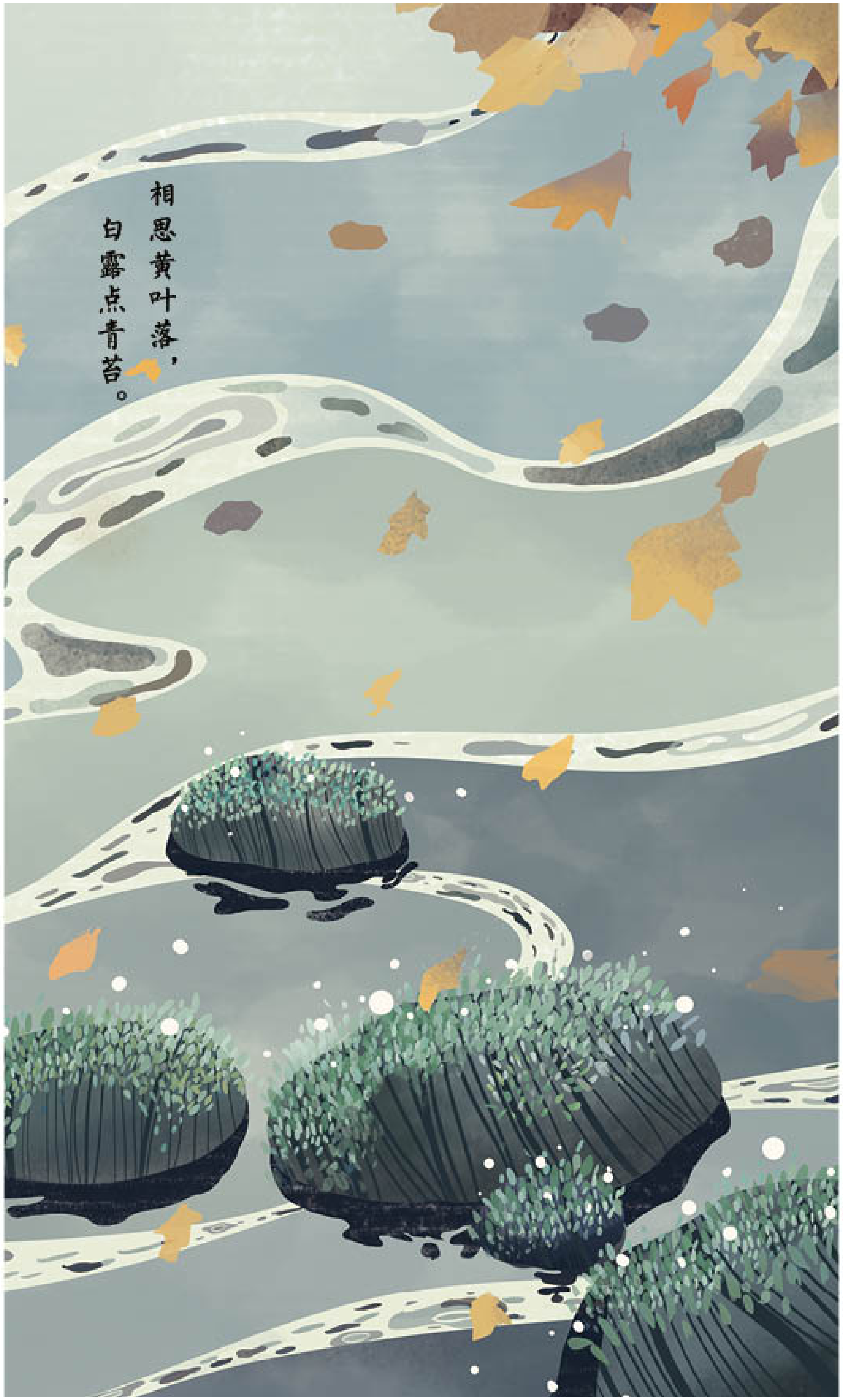
版权信息

书　名：胡适 19 堂文学课
丛书名：作家榜经典文库

作家榜阅读 APP 电子版权制作
版权所有 · 侵权必究


江南可采莲，
莲叶何田田！
鱼戏莲叶间。




相思黄叶落，
白露点青苔。




一鹤东飞过沧海，
放心散漫知何在？




天苍苍，野茫茫，
风吹草低见牛羊。




行到水穷处，
坐看云起时。




长安大道连狭斜，
青牛白马七香车。

出版说明

一、本书为《白话文学史》《国语文学史》合编本，是依胡适1921年在国语讲习所的讲义稿修订而成。

二、因《白话文学史》仅完成上卷，讨论唐以前、唐前中期的白话文学发展脉络，故本书增加《国语文学史》中关于中唐和晚唐的三章作为补充，论述了“唐朝何以为唐”这个众多民国知识分子关注的焦点话题，囊括了胡适讲解先秦两汉、魏晋隋唐文学精髓的内容，形成一部完整的19堂文学课讲稿。

三、本书以北京文化学社1927年初版《国语文学史》、新月书店1928年初版《白话文学史》为底本，并参照其他版本进行全新校订。

四、全书文字校订，除修正此前印本明显错字、不规范汉字外，还订正了引文的错误及脱缺，使胡适作品的文本更加准确。

引 子 我为什么要讲白话文学史呢?

第一，我要大家知道白话文学不是这三四年来几个人凭空捏造出来的；我要大家知道白话文学是有历史的，是有很长又很光荣的历史的。我要人人都知道国语文学乃是一千几百年历史进化的产儿。国语文学若没有这一千几百年的历史，若不是历史进化的结果，这几年来的运动决不会有那样的容易，决不能在那么短的时期内变成一种全国的运动，决不能在三五年内引起那么多的人的响应与赞助。

现在有些人不明白这个历史的背景，以为文学的运动是这几年来某人某人提倡的功效，这是大错的。我们要知道，一千八百年前的时候，就有人用白话做书了；一千年前，就有许多诗人用白话作诗作词了；八九百年前，就有人用白话讲学了；七八百年前，就有人用白话作小说了；六百年前，就有白话的戏曲了；《水浒》《三国》《西游》《金瓶梅》，是三四百年前的作品；《儒林外史》《红楼梦》，是一百四五十年前的作品。我们要知道，这几百年来，中国社会里销行最广、势力最大的书籍，并不是《四书》《五经》，也不是程、朱语录，也不是韩、柳文章，乃是那些“言之不文，行之最远”的白话小说！这就是国语文学的历史的背景。这个背景早已造成了，《水浒》《红楼梦》……已经在社会上养成了白话文学的信用了，时机已成熟了，故国语文学的运动者能于短时期中坐收很大的功效。

我们今日收的功效，其实大部分全靠那无数白话文人、白话诗人替我们种下了种子，造成了空气。我们现在研究这一二千年的白话文学史，正是要我们明白这个历史进化的趋势。我们懂得了这段历史，便可以知道我们现在参加的运动已经有了无数的前辈，无数的先锋

了；便可以知道我们现在的责任是要继续那无数开路先锋没有做完的事业，要替他们修残补缺，要替他们发挥光大。

第二，我要大家知道白话文学在中国文学史上占一个什么地位。老实说罢，我要大家都知道白话文学史就是中国文学史的中心部分，中国文学史若去掉了白话文学的进化史，就不成中国文学史了，只可叫做“古文传统史”罢了。

前天有个学生来问我道：“西洋每一个时代有一个时代的文学；一个时代的文学总代表那一个时代的精神。何以我们中国的文学不能代表时代呢？何以姚鼐的文章和韩愈的文章没有什么时代的差别呢？”

我回答道：“你自己错读了文学史，所以你觉得中国文学不代表时代了。其实你看的‘文学史’，只是‘古文传统史’。在那‘古文传统史’上，作文的只会模仿韩、柳、欧、苏，作诗的只会模仿李、杜、苏、黄：一代模仿一代，人人只想做‘肖子肖孙’，自然不能代表时代的变迁了。你要想寻那可以代表时代的文学，千万不要去寻那‘肖子’的文学家，你应该去寻那‘不肖子’的文学！你要晓得，当吴汝纶、马其昶、林纾正在努力做方苞、姚鼐的‘肖子’的时候，有个李伯元也正在作《官场现形记》，有个刘鹗也正在作《老残游记》，有个吴趼人也正在作《二十年目睹之怪现状》。你要寻清末的时代文学的代表，还是寻吴汝纶呢？还是寻吴趼人呢？你要晓得，当方苞、姚鼐正在努力做韩愈、欧阳修的‘肖子’的时候，有个吴敬梓也正在作《儒林外史》，有个曹雪芹也正在作《红楼梦》。那个雍正、乾隆时代的代表文学，究竟是《望溪文集》与《惜抱轩文集》呢，还是《儒林外史》与《红楼梦》呢？再回头一两百年，当明朝李梦阳、何景明极力模仿秦、汉，唐顺之、归有光极力恢复唐、宋的时候，《水浒传》也出来了，《金瓶梅》也出来了。你想，还是拿那假古董的古文来代表时代呢，还是拿《水浒传》与《金瓶梅》来代表时代呢？— 这样倒数上去，明朝的传奇，元朝的杂剧与小曲，宋朝的词，都是如此。中国文学史上何尝没有代表

时代的文学？但我们不该向那‘古文传统史’里去寻，应该向那旁行斜出的‘不肖’文学里去寻。因为不肖古人，所以能代表当世！”

我们现在讲白话文学史，正是要讲明这一大串不肯替古人做“肖子”的文学家的文学，正是要讲明中国文学史上这一大段最热闹、最富于创造性、最可以代表时代的文学史。“古文传统史”乃是模仿的文学史，乃是死文学的历史；我们讲的白话文学史乃是创造的文学史，乃是活文学的历史。因此，我说：国语文学的进化，在中国近代文学史上，是最重要的中心部分。换句话说，这一千多年中国文学史是古文文学的末路史，是白话文学的发达史。

有人说：“照你那样说，白话文学既是历史进化的自然趋势，那么，白话文学迟早总会成立的，— 也可以说白话文学当《水浒》《红楼梦》风行的时候，早已成立了，— 又何必要我们来做国语文学的运动呢？何不听其自然呢？岂不更省事吗？”

这又错了。历史进化有两种：一种是完全自然的演化；一种是顺着自然的趋势，加上人力的督促。前者可叫做演进，后者可叫做革命。演进是无意识的，很迟缓的，很不经济的，难保不退化的。有时候，自然的演进到了一个时期，有少数人出来，认清了这个自然的趋势，再加上一种有意的鼓吹，加上人工的促进，使这个自然进化的趋势赶快实现；时间可以缩短十年百年，成效可以增加十倍百倍。因为时间忽然缩短了，因为成效忽然增加了，故表面上看去很像一个革命。其实革命不过是人力在那自然演进的缓步徐行的历程上，有意的加上了一鞭。

白话文学的历史也是如此。那自然演进的趋势是很明了的；有眼珠的都应该看得出。但是这一千多年以来，“元曲”出来了，又渐渐的退回去，变成贵族的昆曲；《水浒传》与《西游记》出来了，人们仍旧作他们的骈文古文；《儒林外史》与《红楼梦》出来了，人们仍旧做他们的骈文古文；甚至于《官场现形记》与《二十年目睹之怪现状》出来了，人们还仍旧做他们的骈文古文！为什么呢？因为这一千

多年的白话文学史，只有自然的演进，没有有意的革命；没有人明明白白的喊道：“你瞧！这是活文学，那是死文学；这是真文学，那是假文学！”因为没有这种有意的鼓吹，故有眼珠的和没眼珠的一样，都看不出那自然进化的方向。

这几年来的“文学革命”，所以当得起“革命”二字，正因为这是一种有意的主张，是一种人力的促进。《新青年》的贡献只在他在那缓步徐行的文学演进的历程上，猛力加上了一鞭。

这一鞭就把人们的眼珠子打出火来了。从前他们可以不睬《水浒传》，可以不睬《红楼梦》；现在他们可不能不睬《新青年》了。这一睬可不得了了。因为那一千多年的哑子，从此以后，便都大吹大擂的做有意的鼓吹了。因为是有意的人力促进，故白话文学的运动能在这十年之中收获一千多年收不到的成绩。

假使十年前我们不加上这一鞭，迟早总有人出来加上这一鞭的；也许十年之后，也许五十年之后，这个革命总免不掉的。但是这十年或五十年的宝贵光阴岂不要白白的糟蹋了吗?

故一千多年的白话文学种下了近年文学革命的种子；近年的文学革命不过是给一段长历史作一个小结束：从此以后，中国文学永远脱离了盲目的自然演化的老路，走上了有意的创作的新路了。

第一编 唐以前

01 古文是何时死的？

我们研究古代文学，可以推知当战国的时候中国的文体已不能与语体一致了。战国时，各地方言很不统一。孟轲说：

有楚大夫于此，欲其子之齐语也，则使齐人傅诸？使楚人傅诸？

曰，使齐人傅之。

曰，一齐人傅之，众楚人咻之，虽日挞而求其齐也，不可得矣。引而置之庄岳之间数年，虽日挞而求其楚，亦不可得矣。

《孟子》书中又提及“南蛮鴃（jué）舌之人”，也是指楚人。

又《韩非子》“郑人谓玉未理者璞，周人谓鼠未腊者璞”，可见当时的各地方言很不同。方言不同而当时文字上的交通甚繁甚密，可见文字与语言已不能不分开了。

战国时文体与语体已分开，故秦始皇统一中国时，有“同文书”的必要。《史记》记始皇事，屡提及“同书文字”（《琅琊石刻》），“同文书”（《李斯传》），“车同轨，书同文字”（《始皇本纪》）。后人往往以为秦同文书不过是字体上的改变。但我们看当时的时势，看李斯的政治思想，可以知道当日“书同文”必不止于字体上的改变，必是想用一种文字作为统一的文字；因为要做到这一步，故字体的变简也是一种必要。

《史记》描写人物时，往往保留一两句方言，例如汉高祖与陈涉的乡人所说。《史记》引用古文，也往往改作当时的文字。当时疆域日广，方言自然也更多。我们翻开扬雄的《方言》，便可想见当日方言的差异。例如《方言》的第三节云：

娥，嬴，好也。秦曰娥，宋魏之间谓之嬴；秦晋之间，凡好而轻者，谓之娥。自关而东，河济之间谓之媌，或谓之姣。赵魏燕代之间曰姝，或曰妦。自关而西，秦晋之故都曰妍。好，其通语也。

“通语”二字屡见于《方言》全书中。通语即是当时比较最普通的话。最可注意的是第十二节：

敦，丰，厖（máng）,夵（jiè）,怃（hū）,般，嘏，奕，戎，京，奘，将，大也。凡物之大貌曰丰。厖，深之大也。东齐海岱之间曰夵，或曰怃。宋鲁陈卫之间谓之嘏，或曰戎。秦晋之间，凡人之大谓之奘，或谓之壮。燕之北鄙，齐楚之郊，或曰京，或曰将，皆古今语也，初别国不相往来之言也。今或同；而旧书雅记故俗，语不失其方，而后人不知，故为之作释也。

此可见一统之后，有许多方言上的怪僻之点渐渐被淘汰了，故曰“今或同”。但这种语言上的统一，究竟只限于一小部分，故扬雄当汉成帝时常常拿着一管笔、四尺布去寻“天下上计孝廉，及内郡卫卒会者”，访问他们各地的异语，做成十五卷《方言》。

当时的方言既如此不统一，“国语统一”自然是做不到的。故当时的政府只能用“文言”来做全国交通的媒介。汉武帝时，公孙弘做丞相，奏曰：

……臣谨案诏书律令下者，明天人分际，通古今之谊，文章尔雅，训辞深厚，恩施甚美。小吏浅闻，弗能究宣，无以明布谕下。

（《史记》《汉书·儒林传》参用）

这可见当时不但小百姓看不懂那“文章尔雅”的诏书律令，就是那班小官也不懂得。这可见古文在那个时候已成了一种死文字了。因此，政府不得不想出一种政策，叫各郡县挑选可以造就的少年人，送到京师，读书一年，毕业之后，补“文学掌故”缺（也见《儒林传》）。又把这些“文学掌故”放到外任去做郡国的“卒史”与“属”。当时太学，武帝时只有博士弟子五十人，昭帝加至百人，宣帝加至二百人，元帝加至千人，成帝加至三千人。凡能通一经的，都可免去徭役，又可做官。做官资格是“先用诵多者”。这样的提倡，自然把古文的智识传播到各地

了。从此以后，政府都只消照样提倡，各地方的人若想做官，自然是不能不读古书，自然不能不作那“文章尔雅”的古文。

这个方法— 后来时时加上修改，总名叫做科举，— 真是保存古文的绝妙方法。皇帝只消下一个命令，定一种科举的标准，四方的人自然会开学堂，自然会把子弟送去读古书，作科举的文章。政府可以不费一个钱的学校经费，就可以使全国少年人的心思精力都归到这一条路上去。汉武帝到现在，足足的二千年，古体文的势力也就保存了足足的二千年。元朝把科举停了近八十年，白话的文学就蓬蓬勃勃的兴起来了；科举回来了，古文的势力也回来了，直到现在，科举废了十几年了，国语文学的运动方才起来。科举若不废止，国语的运动决不能这样容易胜利。这是我从二千年的历史里得来的一个保存古文的秘诀。

科举的政策把古文保存了二千年。这固然是国语文学的大不幸。但我们平心而论，这件事也未尝没有绝大好处。中国的民族自从秦、汉以来，土地渐渐扩大，吸收了无数的民族。中国的文明在北方征服了匈奴、鲜卑、拓跋、羌人、契丹、女真、蒙古、满洲，在南方征服了无数小民族，从江、浙直到湖、广，从湖、广直到云、贵。这个开化的事业，不但遍于中国本部，还推广到高丽、日本、安南等国。这个极伟大开化事业，足足费了两千年。在这两千年之中，中国民族拿来开化这些民族的材料，只是中国的古文明。而传播这个古文明的工具，在当日不能不靠古文。故我们可以说，古文不但做了二千年中国民族教育自己子孙的工具，还做了二千年中国民族教育无数亚洲民族的工具。

这件事业的伟大，在世界史上没有别的比例。只有希腊罗马的古文化，靠着拉丁文做教育的工具，费了一千年的工夫，开化北欧的无数野蛮民族：只有这一件事可以说是有同等的伟大。这两件事— 中国古文明开化亚东，与欧洲古文明开化欧洲，— 是世界史上两件无比的大事。但是有一个大不同之点。欧洲各民族从中古时代爬出来的时

候，虽然还用拉丁文做公用的文字，但是不久意大利就有国语的文学了，不久法国、英国、西班牙、德国也有国语的文学了，不久北欧、东欧各国也都有国语的文学了。拉丁文从此“作古”了。何以中国古文的势力能支持二千年之久？何以中国的国语文学到今日方才成为有意的运动呢？

我想，这个问题有两个答案。第一，欧洲各种新民族从那开化时代爬出来的时候，那神圣罗马帝国早已支不住了，早已无有能力统一全欧了，故欧洲分为许多独立小国，故各国的国语文学能自由发展。但中国自从汉以后，分裂的时候很短，统一的时间极长，故没有一种方言能有采用作国语的机会。第二，欧洲人不曾发明科举的政策。况且没有统一的帝国，统一的科举政策也不能实行。拉丁文没有科举的维持，故死的早。中国的古文有科举的维持，故能保存二千年的权威。

中国自元朝统一南北之后，六百多年，不再分裂；况且科举的制度自明太祖以来，五百多年，不曾停止。在这个绝对的权威之下，应该不会有国语文学发生了。做白话文学的人，不但不能拿白话文来应考求功名，有时还不敢叫人知道他曾做过白话的作品。故《水浒》《金瓶梅》等书的作者至今无人知道。白话文学既不能求实利，又不能得虚名，而那无数的白话文学作家只因为实在忍不住那文学的冲动，只因为实在瞧不起那不中用的古文，宁可牺牲功名富贵，宁可牺牲一时的荣誉，勤勤恳恳的替中国创作了许多的国语文学作品。政府的权力，科第的引诱，文人的毁誉，都压不住这一点国语文学的冲动。这不是国语文学史上最纯洁、最光荣的一段历史吗？

还有一层，中国的统一帝国与科举制度维持了二千年的古文势力，使国语的文学迟至今日方能正式成立，这件事于国语本身的进化也有一种间接的好影响。因为国语经过二千年的自由进化，不曾受文人学者的干涉，不曾受太早熟的写定与规定，故国语的文法越变越简易，越变越方便，就成了一种全世界最简易最有理的文法（参看《胡适

文存》卷三，《国语文法概论》）。古人说，“大器晚成”，我不能不拿这四个字来恭贺我们的国语了！

02 白话文学的背景

因为公孙弘的一篇奏章（引见上章）证明了古文在汉武帝时已死了，所以我们记载白话文学的历史也就可以从这个时代讲起。其实古代的文学如《诗经》里的许多民歌也都是当时的白话文学。不过《诗经》到了汉朝已成了古文学了，故我们只好把他撇开。俗语说的好："一部廿四史，从何处说起！"我们不能不有一个起点，而汉朝恰当古文学的死耗初次发觉的时期，恰好做我们的起点。

汉高祖本是一个无赖子弟，乘着乱世的机会，建立帝国，做了皇帝。他的亲戚子弟，故人功臣，都是从民间来的。开国功臣之中，除了张良等极少数旧家子弟之外，有的是屠狗的，有的是衙门里当差的，有的是在人胯下爬过来的。这个朝廷是一群无赖的朝廷，刘邦便是无赖的头儿，《史记》说：

> 沛公不喜儒。诸客冠儒冠来者，沛公辄解其冠，溺其中。与人言，常大骂。

这里活画出一副无赖相。《史记》又说，天下平定之后，

> 群臣饮，争功，醉或妄呼，拔剑击柱。

这又是一群无赖的写生。

在这一个朝廷之下，民间文学应该可以发达。高祖十二年（前195），上还过沛，留置酒沛宫，悉召故人父老。子弟佐酒，发沛中儿，得百二十人，教之歌。酒酣，上击筑，自歌曰：

> 大风起兮云飞扬。
>
> 威加海内兮归故乡。
>
> 安得猛士兮守四方？

令儿皆和习之。上乃起舞，慷慨伤怀，泣数行下。

（《高祖本纪》）

这虽是皇帝作下的歌，却是道地的平民文学。

后来高祖的妻妾吃醋，吕后把戚姬囚在永巷里，剪去她的头发，穿着赭衣，做舂米的苦工。戚姬想念她的儿子赵王如意，一面舂，一面唱歌道：

子为王，母为虏，

终日舂薄暮，常与死为伍。

相离三千里，当谁使告汝！

（《汉书》卷九十七上）

这也是当日的白话文学。

后来吕后擅权，诸吕用事，朱虚侯刘章替他们刘家抱不平。有一天，他伺候吕后饮宴，太后派他监酒；酒酣之后，他起来歌舞。唱一只《耕田歌》：

深耕，概种，立苗欲疏。非其种者，锄而去之。

这也是一首白话的无韵诗。

这些例子都可以表示当时应该有白话文学的产生。但当时白话文学有两种阻力：一是帝国初统一，方言太多，故政府不能不提倡古文作为教育的工具，作为官书的语言。一是一班文人因白话没有标准，不能不模仿古文辞；故当时文人的诗赋都是模仿古文学的。风气既成，一时不容易改革。到了武帝的时候，许多文学的清客，或在朝廷，或在诸王封邑，大家竞争作仿古的辞赋，古文学更时髦了。后来王莽的时代，处处托古改制，所以事事更要模仿古人，诏书法令与辞赋诗歌便都成了假古董，但求像《尚书》《周颂》，而不问人能懂不能懂了。

我们且引一两首汉朝的《郊祀歌》，使读者知道当时那些仿古的庙堂文学是个什么样子：

后皇嘉坛，立玄黄服。

物发冀州，兆蒙祉福。

沇（yǎn）沇四塞，遐狄合处。

经营万亿，咸遂厥宇。

（汉《郊祀歌》）

天地并况，惟予有慕。

爰熙紫坛，思求厥路。

恭承禋（yīn）祀，缊豫为纷。

黼绣周张，承神至尊。

（同上）

但庙堂的文学终压不住田野的文学；贵族的文学终打不死平民的文学。司马迁的外孙杨恽曾说过当日的民间文学的环境：

……田家作苦，岁时伏腊，烹羊炰羔，斗酒自劳。家本秦也，能为秦声。妇，赵女也，雅善鼓瑟。奴婢歌者数人，酒后耳热，仰天拊缶而呼乌乌。其歌曰：

田彼南山，芜秽不治。

种一顷豆，落而为萁。

人生行乐耳！须富贵何时！

是日也，拂衣而喜，奋袖低卬（áng）,顿足起舞。

这里面写的环境，是和那庙堂文学不相宜的。这种环境里产生的文学自然是民间的白话文学。那无数的小百姓的喜怒悲欢，决不是那《子虚》《上林》的文体达得出的。他们到了“酒后耳热，仰天拊缶”“拂衣而喜，顿足起舞”的时候，自然会有白话文学出来。还有痴男怨女的欢肠热泪，征夫弃妇的生离死别，刀兵苛政的痛苦煎熬，都是产生平民文学的爷娘。庙堂的文学可以取功名富贵，但达不出小百姓的悲欢哀怨：不但不能引出小百姓的一滴眼泪，竟不能引起普通人的开口一笑。因此，庙堂的文学尽管时髦，尽管胜利，终究没有“生气”，终究

没有“人的意味”。二千年的文学史上，所以能有一点生气，所以能有一点人味，全靠有那无数小百姓和那无数小百姓的代表的平民文学在那里打一点底子。

从此以后，中国的文学便分出了两条路子：一条是那模仿的、沿袭的、没有生气的古文文学；一条是那自然的、活泼泼的、表现人生的白话文学。向来的文学史只认得那前一条路，不承认那后一条路。我们现在讲的是活文学史，是白话文学史，正是那后一条路。

03 汉朝的民歌

一切新文学的来源都在民间。民间的小儿女、村夫农妇、痴男怨女、歌童舞妓、弹唱的、说书的，都是文学上的新形式与新风格的创造者。这是文学史的通例，古今中外都逃不出这条通例。

《国风》来自民间，《楚辞》里的《九歌》来自民间。汉魏六朝的乐府歌辞也来自民间。以后的词是起于歌妓舞女的，元曲也是起于歌妓舞女的。弹词起于街上的唱鼓词的，小说起于街上说书讲史的。— 中国三千年的文学史上，哪一样新文学不是从民间来的?

汉朝的文人正在仿古作辞赋的时候，四方的平民很不管那些皇帝的清客们作的什么假古董，他们只要唱他们自己懂得的歌曲。例如汉文帝待他的小兄弟淮南王长太残忍了一点，民间就造出一只歌道:

一尺布，尚可缝。

一斗米，尚可舂。

兄弟二人不相容。

又如武帝时，卫子夫做了皇后，她的兄弟卫青的威权可以压倒一国，民间也造作歌谣道:

生男无喜，生女无怒，

独不见卫子夫霸天下?

这种民歌便是文学的渊泉。武帝时有个歌舞的子弟李延年得宠于武帝，有一天，他在皇帝面前起舞，唱了这一只很美的歌:

北方有佳人，绝世而独立，

一顾倾人城，再顾倾人国。

— 宁不知倾城与倾国？佳人难再得！

李延年兄妹都是歌舞伎的一流（《汉书》卷九十三云，李延年身及父母兄弟皆故倡也）；他们的歌曲正是民间的文学。

汉代民间的歌曲很有许多被保存的。故《晋书·乐志》说：

凡乐章古辞，今之存者，并汉世街陌谣讴。《江南可采莲》《乌生十五子》《白头吟》之属也。

今举《江南可采莲》为例：

江南可采莲，莲叶何田田！鱼戏莲叶间。

鱼戏莲叶东，鱼戏莲叶西，鱼戏莲叶南，鱼戏莲叶北。

这种民歌只取音节和美好听，不必有什么深远的意义。这首采莲歌，很像《周南》里的《芣苢（fú yǐ）》，正是这一类的民歌。

有一些古歌辞是有很可动人的内容的。例如《战城南》一篇：

战城南，死郭北，野死不葬乌可食。
为我谓乌："且为客豪。
野死谅不葬，腐肉安能去子逃？"
水深激激，蒲苇冥冥。
枭骑战斗死，驽马徘徊鸣。
梁筑室，何以南？何以北？
禾黍不获君何食？愿为忠臣安可得？
思子良臣。良臣诚可思！
朝行出攻，暮不夜归！

这种反抗战争的抗议，是很有价值的民歌。同样的还有《十五从军征》一篇：

十五从军征，八十始得归，
道逢乡里人，"家中有阿谁？"
"遥望是君家，松柏冢累累；

兔从狗窦入，雉从梁上飞。

中庭生旅谷，井上生旅葵。”

— 烹谷持作饭，采葵持作羹。

羹饭一时熟，不知贻阿谁。

出门东向望，泪落沾我衣。

汉代的平民文学之中，艳歌也不少。例如《有所思》一篇：

有所思，乃在大海南。

何用问遗君？双珠玳瑁簪，用玉绍缭之。

闻君有他心，拉杂摧烧之。

摧烧之！当风扬其灰！

从今以往，勿复相思！相思与君绝。

鸡鸣犬吠，兄嫂当知之。

妃呼豨（“妃呼豨”大概是有音无义的感叹词），

秋风肃肃晨风飔（sī），东方须臾高知之。

又如《艳歌行》：

翩翩堂前燕，冬藏夏来见。

兄弟两三人，流荡在他县。

故衣谁当补？新衣谁当绽？

赖得贤主人，览取为吾绽。

夫婿（主人是女主人；夫婿是她的丈夫）从门来，斜柯西北眄。（丁福保说，“斜柯”是古语，当为欹侧之意。梁简文帝《遥望》诗“散诞垂红帔，斜柯插玉簪”。）

“语卿且勿眄：水清石自见。”

— 石见何累累！远行不如归。

这两首诗都保存着民歌的形式，如前一首的“妃呼豨”，如后一首的开头十个字，都可证他们是真正民间文学。

艳诗之中，《陌上桑》要算是无上上品。这首诗可分作三段：第一段写罗敷出去采桑，接着写她的美丽：

日出东南隅，照我秦氏楼。
秦氏有好女，自名为罗敷。
罗敷善蚕桑，采桑城南隅。
青丝为笼系，桂枝为笼钩。
头上倭堕髻，耳中明月珠；
缃绮为下裙，紫绮为上襦。
行者见罗敷，下担捋髭须。
少年见罗敷，脱帽着帩头。
耕者忘其犁，锄者忘其锄；
来归相怨怒，但坐观罗敷。

这种天真烂漫的写法，真是民歌的独到之处。后来许多文人模仿此诗，只能模仿前十二句，终不能模仿后八句。第二段写一位过路的官人要调戏罗敷，她作谢绝的回答：

使君从南来，五马立踟蹰。
使君遣吏往，问是谁家姝。
“秦氏有好女，自名为罗敷。”
“罗敷年几何？”
“二十尚不足，十五颇有余。”
使君谢罗敷：“宁可共载不？”
罗敷前致辞：“使君一何愚！
使君自有妇，罗敷自有夫。”

末段完全描写她的丈夫：

东方千余骑，夫婿居上头。
何用识夫婿？白马从骊驹，
青丝系马尾，黄金络马头；
腰中鹿卢剑，可直千万余。
十五府小吏，二十朝大夫，
三十侍中郎，四十专城居。
为人洁白皙，鬑鬑颇有须。

盈盈公府步，冉冉府中趋。

坐中数千人，皆言夫婿殊。

“坐中数千人，都说俺的夫婿特别漂亮”，— 这也是天真烂漫的民歌写法，决不是主持名教的道学先生们想得出的结尾法。

古歌辞中还有许多写社会风俗与家庭痛苦的。如《陇西行》写西北的妇女当家：

天上何所有？历历种白榆。

桂树夹道生，青龙对道隅。

凤皇鸣啾啾，一母将九雏。

顾视世间人，为乐甚独殊。

好妇出迎客，颜色正敷愉，

伸腰再拜跪，问客平安不。

请客北堂上，坐客毡氍毹 （qú shū）。

清白各异樽，酒上正华疏（此句不易懂得）。

酌酒持与客，客言主人持，

却略再拜跪，然后持一杯。

谈笑未及竟，左顾敕中厨。

促令办粗饭，慎莫使稽留。

废礼送客出，盈盈府中趋。

送客亦不远，足不过门枢。

取妇得如此，齐姜亦不如。

健妇持门户，胜一大丈夫。

首八句也是民歌的形式。古人说《诗三百篇》有“兴”的一体，就是这一种无意义的起头话。

《东门行》写一个不得意的白发小官僚和他的贤德的妻子：

出东门，不顾归。

来入门，怅欲悲，

盎中无斗米储，还视架上无悬衣。

拔剑出门去，舍中儿母牵衣啼：

“他家但愿富贵，贱妾与君共餔糜。”

上用仓浪天，故下当用此黄口儿！（仓浪是青色。黄口儿是小孩子。）

今非咄行，吾去为迟。

— 白发时下难久居！

在这种写社会情形的平民文学之中，最动人的自然要算《孤儿行》了。《孤儿行》的全文如下：

孤儿生。孤子遇生，命独当苦。

父母在时，乘坚车，驾驷马。

父母已去，兄嫂令我行贾：

南到九江，东到齐与鲁。

腊月来归，不敢自言苦。

头多虮虱，面目多尘。

大兄言办饭，大嫂言视马。

上高堂，行取殿下堂，孤儿泪下如雨。

使我朝行汲，暮得水来归，

手为错，足下无菲。

怆怆履霜，中多蒺藜。

拔断蒺藜肠肉中，怆欲悲。

泪下渫（xiè）渫，清涕累累。

冬无复襦，夏无单衣。

居生不乐，不如早去，下从地下黄泉。

春气动，草萌芽。

三月桑蚕，六月收瓜。

将是瓜车，来到还家。

瓜车反覆，助我者少，啖瓜者多。

“愿还我蒂！兄与嫂严，

独且急归，当兴校计。”

乱曰：里中一何譊（náo）譊！愿欲寄尺书，

将与地下父母，兄嫂难与久居。

这种悲哀的作品，真实的情感充分流露在朴素的文字之中，故是上品的文学。

从文学的技术上说，我最爱《上山采蘼芜》一篇：

上山采蘼芜，下山逢故夫。

长跪问故夫，“新人复何如？”

“新人虽言好，未若故人姝。

颜色类相似，手爪不相如。

新人从门入，故人从阁去。

新人工织缣，故人工织素，

织缣日一匹，织素五丈余，

将缣来比素，新人不如故。”

这里只有八十个字，却已能写出一家夫妇三个人的性格与历史：写的是那弃妇从山上下来遇着故夫时几分钟的谈话，然而那三个人的历史与那一个家庭的情形，尤其是那无心肝的丈夫沾沾计较锱铢的心理，都充分写出来了。

以上略举向来相传的汉代民歌，可以证明当日在士大夫的贵族文学之外还有不少的民间文学。我们现在距离汉朝太远了，保存的材料又太少，没有法子可以考见当时民间文学产生的详细状况。但从这些民歌里，我们可以看出一些活的问题，真的哀怨，真的情感，自然地产出这些活的文学。小孩睡在睡篮里哭，母亲要编只儿歌哄他睡着；大孩子在地上吵，母亲要说个故事哄他不吵；小儿女要唱山歌，农夫要唱曲子；痴男怨女要歌唱他们的恋爱，孤儿弃妇要叙述他们的痛苦；征夫离妇要声诉他们的离情别恨；舞女要舞曲，歌伎要新歌— 这些人大都是不识字的平民，他们不能等候二十年先去学了古文再来唱歌说故事。所以他们只真率地唱了他们的歌，真率地说了他们的故事。这是一切平民文学的起点。散文的故事不容易流传，故很少被保

存的。韵文的歌曲却越传越远；你改一句，他改一句；你添一个花头，他翻一个花样，越传越有趣了，越传越好听了。遂有人传写下来，遂有人收到“乐府”里去。

“乐府”即是后世所谓“教坊”。《汉书》卷二十二说：

> （武帝） 乃立乐府，采诗夜诵，有赵代秦楚之讴。以李延年为协律都尉。多举司马相如等造为诗赋，略论律吕，以合八音之调，作十九章之歌。

又卷九十三云：

> 李延年，中山人；身及父母兄弟皆故倡也。延年坐法腐刑（受阉割之刑），给事狗监中，女弟得幸于上，号李夫人……延年善歌，为新变声。是时上方兴天地诸祠，欲造乐，令司马相如等作诗颂，延年辄承意弦歌所造诗，为之新声曲。

又卷九十七上说李夫人死后，武帝思念她，令方士少翁把她的鬼招来；那晚上，仿佛有鬼来，却不能近看她。武帝更想念她，为作诗曰：

> 是邪？非邪？立而望之，偏何姗姗其来迟？
>
> 令乐府诸音家弦歌之。

总看这几段记载，乐府即是唐以后所谓教坊，那是毫无疑义的。李延年的全家都是倡；延年自己是阉割了的倡工，在狗监里当差。司马相如也不是什么上等人，他不但曾“着犊鼻裈，与佣保杂作”，在他的太太开的酒店里洗碗盏；他的进身也是靠他的同乡狗监杨得意推荐的（《汉书》卷五十七上） 。这一班狗监的朋友组织的“乐府”便成了一个俗乐的机关，民歌的保存所。

《汉书》卷二十二又说：

> 是时（成帝时） 郑声尤甚。黄门名倡丙彊、景武之属富显于世。贵戚五侯、定陵、富平外戚之家淫侈过度，至与人主争女乐。哀帝自为定陶王时疾之，又性不好音，及即位，下诏曰：“……郑卫之声兴则淫僻之化兴，而欲黎庶敦朴家给，犹浊其源而求其清流，岂不难哉？……其罢乐府官，郊祭乐及古兵法武乐，在经非郑卫之乐者，条奏，别属他官。”

因恨淫声而遂废“乐府”，可见乐府是俗乐的中心。当时丞相孔光奏复，把“乐府”中八百二十九人之中，裁去了四百四十一人！《汉书》记此事，接着说：

> 然百姓渐渍日久，又不制雅乐有以相变，豪富吏民湛沔（miǎn）自若。

这可见当时俗乐民歌的势力之大。“乐府”这种制度在文学史上很有关系。第一，民间歌曲因此得了写定的机会。第二，民间的文学因此有机会同文人接触，文人从此不能不受民歌的影响。第三，文人感觉民歌的可爱，有时因为音乐的关系不能不把民歌更改添减，使他协律；有时因为文学上的冲动，文人忍不住要模仿民歌，因此他们的作品便也往往带着“平民化”的趋势，因此便添了不少的白话或近于白话的诗歌。这三种关系，自汉至唐，继续存在。故民间的乐歌收在乐府的，叫做“乐府”；而文人模仿民歌作的乐歌，也叫做“乐府”；而后来文人模仿古乐府作的不能入乐的诗歌，也叫做“乐府”或“新乐府”。

从汉到唐的白话韵文可以叫做“乐府”时期。乐府是平民文学的征集所、保存馆。这些平民的歌曲层出不穷地供给了无数新花样、新形式、新体裁；引起了当代的文人的新兴趣，使他们不能不爱玩，不能不佩服，不能不模仿。汉以后的韵文的文学所以能保存得一点生气，一点新生命，全靠有民间的歌曲时时供给活的体裁和新的风趣。

04 汉朝的散文

无论在哪一国的文学史上，散文的发达总在韵文之后，散文的平民文学发达总在韵文的平民文学之后。这里面的理由很容易明白。韵文是抒情的、歌唱的，所以小百姓的歌哭哀怨都从这里面发泄出来，所以民间的韵文发达的最早。然而韵文却又是不大关实用的，所以容易被无聊的清客文丐拿去巴结帝王卿相，拿去歌功颂德，献媚奉承；所以韵文又最容易贵族化，最容易变成无内容的装饰品与奢侈品。因此，没有一个时代不发生平民的韵文文学，然而僵化而贵族化的辞赋诗歌也最容易产生。

散文却不然。散文最初的用处不是抒情的，乃是实用的。记事，达意，说理，都是实际的用途。这几种用途却都和一般老百姓没有多大的直接关系。老百姓自然要说白话，却用不着白话的散文。他爱哼只把曲子，爱唱只把山歌，但告示有人读给他听，乡约有人讲给他听，家信可以托人写，状子可以托人作，所以散文简直和他没多大关系。因此，民间的散文起来最迟；在中国因为文字不易书写，又不易记忆，故民间散文文学的起来比别国更迟。然而散文究竟因为是实用的，所以不能不受实际需要上的天然限制。无论是记事、是说理，总不能不教人懂得。故孔子说："辞，达而已矣。"故无论什么时代，应用的散文虽然不起于民间，总不会离民间的语言太远。故历代的诏令、告示、家信，诉讼的状子与口供，多有用白话作的。只有复古的风气太深的时代，或作伪的习惯太盛的时代，浮华的习气埋没了实用的需要，才有诘屈聱牙的诰敕诏令，骈四俪六的书启通电呵！

汉朝的散文承接战国的遗风，本是一种平实朴素的文体。这种文体在达意说理的方面大体近于《论语》《孟子》，及先秦的"子"书；

在记事的方面大体近于《左传》《国语》《战国策》等书。前一类如贾谊的文章与《淮南子》，后一类如《史记》与《汉书》。这种文体虽然不是当时民间的语体，却是文从字顺的，很近于语体的自然文法，很少不自然的字句。所以这种散文很可以白话化，很可以充分采用当日民间的活语言进去。《史记》和《汉书》的记事文章便是这样的。《史记·项羽本纪》记项羽要活烹刘邦的父亲，刘邦回答道：

> 吾与若俱受命怀王，约为兄弟。吾翁即若翁。必欲烹而翁，则幸分我一杯羹。

《汉书》改作：

> 吾翁即汝翁。必欲烹乃翁，幸分我一杯羹。

这话颇像今日淮扬一带人说话，大概司马迁记的是当时的白话。又如《史记·陈涉世家》记陈涉的种田朋友听说陈涉做了“王”，赶去看他，陈涉请他进宫去，他看见殿屋帷帐，喊道：

> 夥颐！涉之为王沉沉者！（“者”字古音如“睹”。）

《汉书》改作：

> 夥！涉之为王沉沉者！

这话也像现在江南人说话，（“夥颐”是惊羡的口气。“者”略如苏州话的“笃”字尾。）一定是道地的白话。又如《史记·周昌传》里写一个口吃的周昌谏高祖道：

> 臣口不能言，然臣期……期知其不可。陛下欲废太子，臣期……期不奉诏。

这也是有意描摹实地说话的样子。又如《汉书·东方朔传》所记也多是白话的，如东方朔对武帝说：

> 朱儒长三尺余，俸一囊粟，钱二百四十。臣朔长九尺余，亦俸一囊粟，钱二百四十。朱儒饱欲死，臣朔饥欲死。臣言可用，幸异其礼。不可用，罢之，无令但索长安米。

《史记》的《魏其武安侯传》里也有很多白话的记载。如说灌夫行酒：

> 次至临汝侯灌贤，贤方与程不识耳语，又不避席。夫无所发怒，乃骂贤曰：“平生毁程

不识不直一钱，今日长者为寿，乃效女曹儿呫嗫耳语！”蚡（丞相田蚡） 谓夫曰：“程、李（李广） 俱东西宫卫尉。今众辱程将军，仲孺（灌夫） 独不为李将军地乎？”

夫曰：“今日斩头穴胸，何知程、李！”

这种记载所以流传二千年，至今还有人爱读，正因为当日史家肯老实描写人物的精神口气，写的有声有色，带有小说风味。《史记》的《魏其武安侯传》，《汉书》的《外戚传》都是这样的。后世文人不明此理，只觉得这几篇文章好，而不知道他们的好处并不在古色古香，乃在他们的白话化呵。

《汉书》的《外戚传》（卷九十七下） 里有司隶解光奏弹赵飞燕姊妹的长文，其中引有审问宫婢宦官的口供，可算是当日的白话。我们引其中关于中宫史曹宫的一案的供词如下：

元延元年（前12） 中，宫语房（宫婢道房） 曰：“陛下幸宫。”

后数月，晓（曹宫之母曹晓） 入殿中，见宫腹大，问宫，宫曰：“御幸有身。”其十月中，宫乳（产也） 掖庭牛官令舍，有婢六人。中黄门田客持诏记，盛绿绨方底，封御史中丞印，予武（掖庭狱籍武） 曰：“取牛官令舍妇人新产儿，婢六人，尽置暴室狱。毋问儿男女（及） 谁儿也。”

武迎置狱。宫曰：“善藏我儿胞（胞衣） ；丞知是何等儿也！”

后三日，客（田客） 持诏记与武，问：“儿死未？手书对牍背。”武即书对：“儿见在，未死。”

有顷，客出曰：“上与昭仪（赵飞燕之妹） 大怒，奈何不杀？”

武叩头啼曰：“不杀儿，自知当死，杀之亦死。”即因客奏封事曰：“陛下未有继嗣。子无贵贱。惟留意。”

奏入，客复持诏记予武曰：“今夜漏上五刻，持儿与舜（黄门王舜） 会东交掖门。”武因问客：“陛下得武书，意何如？”曰：“瞠也。”

武以儿付舜。舜受诏，内（纳） 儿殿中，为择乳母，告：“善养儿，且有赏，毋令漏泄。”舜择弃（宫婢张弃） 为乳母。时儿生八九日。

后三日，客复持诏记，封如前，予武。中有封小绿箧，记曰：“告武以箧中物予狱中妇人。武自临饮之。”（临饮是监视她吃药。）

武发箧，中有裹药二枚赫蹄（薄小纸叫做赫蹄） 。书曰：“告伟能：努力饮此药，不可

复入。汝自知之。”

伟能即宫。宫读书已，曰：“果也欲姊弟擅天下！我儿，男也，额上有壮发，类孝元皇帝。今儿安在，危杀之矣！奈何令长信（太后居长信宫） 得闻之？”

宫饮药死。后宫婢六人……自缢死。武皆奏状。

弃所养儿，十一日，宫长李南以诏书取儿去，不知所置。

这是证人的口供，大概是当日的白话，或近于当日的白话。

汉宣帝时，有个专做古董文学的西蜀文人王褒，是皇帝的一个清客。他年轻在蜀时，却也曾做过白话的文学。他有一篇《僮约》，是一张买奴券，是一篇很滑稽的白话文学。这一篇文字很可以使我们知道当日长江上流的白话是什么样子，所以我们抄在下面。（此篇有各种本子，最好是《续古文苑》本，故我依此本。）

蜀郡王子渊以事到湔，止寡妇杨惠舍。惠有夫时奴，名便了。子渊倩奴行酤酒，便了拽大杖上夫冢巅曰：“大夫买便了时，但要守家，不要为他人男子酤酒。”子渊大怒曰：“奴宁欲卖耶？”惠曰：“奴大忤人，人无欲者。”子渊即决买券云云。奴复曰：“欲使皆上券；不上券，便了不能为也。”子渊曰：“诺。”

这是《僮约》的序，可以表示当时的白话散文。下文是《僮约》，即是王褒同便了订的买奴的条件：

“神爵三年（前59） 正月十五日，资中男子王子渊从成都安志里女子杨惠买亡夫时户下髯奴便了，决贾万五千。奴当从百役使，不得有二言：晨起早扫，食了洗涤；居当穿臼缚帚，裁盂凿斗；……织履作粗，黏雀张乌，结网捕鱼，缴雁弹凫，登山射鹿，入水捕龟。……舍中有客，提壶行酤，汲水作𫗦，涤杯整案，园中拔蒜，断苏切脯。……已而盖藏，关门塞窦；喂猪纵犬，勿与邻里争斗。奴但当饭豆饮水，不得嗜酒。欲饮美酒，唯得染唇渍口，不得倾盂覆斗。

不得辰出夜入，交关伴偶。舍后有树，当裁作船，上至江州，下到湔；……往来都洛，当为妇女求脂泽，贩于小市，归都担枲；转出旁蹉，牵犬贩鹅，武都买茶，杨氏担荷（杨氏，池名，出荷） 。……持斧入山，断𫐓裁辕；若有余残，当作俎几木屐彘盘。……日暮欲归，当送干薪两三束。……奴老力索，种莞织席；事讫休息，当舂一石。夜半无事，浣衣当白。……奴不得有奸私，事事当关白。奴不听教，当笞一百。”

读券文适讫，词穷诈索，仡仡叩头，两手自搏，目泪下落，鼻涕长一尺。“审如王大夫言，不如早归黄土陌，丘蚓钻额。早知当尔，为王大夫酤酒，真不敢作恶。”

这虽是有韵之文，却很可使我们知道当日民间说的话是什么样子。我们因此可以知道《孤儿行》等民歌确可以代表当日的白话韵文，又可以知道《史记》《汉书》的记载里有许多话和民间的白话很相接近。

王褒在蜀时，还肯作这种“目泪下落，鼻涕长一尺”的白话文学。后来他被益州刺史举荐到长安，宣帝叫他做个“待诏”的清客。《汉书·王褒传》记此事，最可以使我们明白那班文学待诏们过的生活：

上令褒与张子侨等并待诏，数从褒等放猎，所幸宫馆，辄为歌颂，第其高下，以差赐帛。

议者多以为淫靡不急。上曰：“‘不有博弈者乎？为之犹贤乎已。’（孔子的话） 辞赋大者与古诗同义，小者辩丽可喜，譬如女工有绮縠，音乐有郑卫，今世俗犹皆以此娱悦耳目。辞赋比之，尚有仁义讽谕鸟兽草木多闻之观，贤于倡优博弈远矣。”

（卷六十四下）

原来辞赋只不过是比倡优博弈高一等的玩意儿！皇帝养这班清客，叫他们专作这种文学的玩意儿，“以此娱悦耳目”。文学成了少数清客阶级的专门玩意儿，目的只图被皇帝“第其高下，以差赐帛”，所以离开平民生活越远，所以渐渐僵化了，变死了。这种僵化，先起于歌颂辞赋，后来才侵入应用的散文里。风气既成了之后，那班清客学士们一摇笔便是陈言烂调子，赶也赶不开；譬如八股先生作了一世的八股时文，你请他写张卖驴券，或写封家信，他也只能抓耳摇头，哼他的仁在堂调子！（路德有仁在堂八股文，为近世最风行的时文大家。）

试举汉代的应用散文作例。汉初的诏令都是很朴实的，例如那最有名的汉文帝遗诏（前157）：

朕闻之：盖天下万物之萌生，靡不有死。死者，天地之理，物之自然，奚可甚哀？当今之世，咸嘉生而恶死，厚葬以破业，重服以伤生，吾甚不取。

且朕既不德，无以佐百姓，今崩，又使重服久临（临是到场举哀），以罹寒暑之数；

哀人父子，伤长老之志；损其饮食，绝鬼神之祭祀，以重吾不德，谓天下何？……

其令天下吏民：令到，出临三日，皆释服；无禁取妇嫁女，祠祀，饮酒食肉，……经带无过三寸，无布车及兵器。无发民哭临宫殿中，……服，大红十五日，小红十四日，纤七日，释服。

他不在令中者，皆以此令比类从事。布告天下，使明知朕意！

（《汉书》卷四）

这是很近于白话的。直到昭、宣之间，诏令还是这样的。如昭帝始元二年（前85）诏：

往年灾害多，今年蚕麦伤。所赈贷种食，勿收责，毋令民出今年田租。

（《汉书》卷七）

又元凤二年（前79）诏：

朕闵百姓未赡，前年减漕三百万石，颇省乘舆马及苑马，以补边郡三辅传马。其令郡国毋敛今年马口钱。三辅"太常郡"，得以菽粟（豆粟）当赋。

（同上）

这竟是说话了。

用浮华的辞藻来作应用的散文，这似乎是起于司马相如的《难蜀父老书》与《封禅遗札》。这种狗监的文人做了皇帝的清客，又做了大官，总得要打起官腔，作起人家不懂的古文，才算是架子十足。《封禅札》说的更是荒诞无根的妖言，若写作朴实的散文，便不成话了；所以不能不用一种假古董的文体来掩饰那浅薄昏乱的内容。《封禅札》中的：

怀生之类，沾濡浸润，协气横流，武节焱逝，迩陿游原，迥阔泳末，首恶郁没，暗昧昭晰，昆虫闿怿，回首面内。

便成了两千年来做"虚辞滥说"的绝好模范，绝好法门。

后来王莽一派人有意"托古改制"，想借古人的招牌来做一点社会政治的改革，所以处处模仿古代，连应用的文字也变成假古董了。如

始建国元年（西历纪元9年） 王莽策群司诏云：

岁星司肃，东岳太师典致时雨；青炜登平，考景以晷。

荧惑司悊（zhé）， 南岳太傅典致时奥；赤炜颂平，考声以律。

太白司艾，西岳国师典致时阳；白炜象平，考量以铨。

辰星司谋，北岳国将典致时寒；玄炜和平，考星以漏。

又地皇元年（西20） 下书曰：

乃壬午晡时，有烈风雷雨发屋折木之变，予甚弁焉，予甚栗焉，予甚恐焉。伏念一旬，迷乃解矣。

又同年下书曰：

深惟吉昌莫良于今年。予乃卜波水之北，郎池之南，惟玉食。予又卜金水之南，明堂之西，亦惟玉食。予将亲筑焉。

这种假古董的恶劣散文也在后代发生了不小的恶影响。应用的散文从汉初的朴素说话变到这种恶劣的假古董，可谓遭一大劫。

到了一世纪下半，出了一个伟大的思想家王充（生于西27，死年约在西100） 。他不但是一个第一流的哲学家，他在文学史上也该占一个地位。他恨一班俗人趋附权势，忘恩负义，故作了《讥俗节义》十二篇。他又哀怜人君不懂政治的原理，故作了一部《政务》。他又恨当时的“伪书俗文多不实诚”“虚妄之言胜真美”，故作了一部《论衡》。不幸他的《讥俗节义》与《政务》都失传了，只剩下一部《论衡》。《论衡》的末篇是他自己的传记，叫做《自纪篇》。从这《自纪篇》里我们知道他的《讥俗节义》是用白话作的。他说：

闲居作《讥俗节义》十二篇，冀俗人观书而自觉，故直露其文，集以俗言。

“集以俗言”大概就是“杂以俗言”，不全是白话，不过夹杂着一些俗话罢了。《讥俗》之书虽不可见了，但我们可以推想那部书和《论衡》的文体大致相同。何以见得呢？因为王充曾说当时有人批评他道：

《讥俗》之书欲悟俗人，故形露其指，为分别之文。《论衡》之书何为复然？

这可见《讥俗》与《论衡》文体相同，又可见《论衡》在当时是一种近于通俗语言的浅文。

王充是主张通俗文学的第一人。他自己说：

《论衡》者，论之平也。

“论衡”只是一种公平评判的论文，他又说：

《论衡》之造也，起（于）众书并失实，虚妄之言胜真美也。故虚妄之语不黜则华文不见息。华文放流则实事不见。故《论衡》者，所以铨轻重之言，立真伪之平，非苟调文饰辞为奇伟之观也。

（《对作篇》）

他著书的目的只是：

冀悟迷惑之心，使知虚实之分。实虚之分定而后华伪之文灭。华伪之文灭则纯诚之化日以孳矣。

（同上）

他因为深恨那“华伪之文”，故他采用那朴实通俗的语言。他主张一切著述议论的文字都应该看作实用的文字，都应该用明显的语言来作。他说：

上书奏记陈列便宜，皆欲辅政。今作书者，犹（上）书奏记，说发胸臆，文作手中，其实一也。

（同上）

他主张这种著述都应该以明白显露为主。他说：

口则务在明言，笔则务在露文。高士之文雅，言无不可晓，指无不可睹。观读之者，晓然若盲之开目，聆然若聋之通耳。

（《自纪》，下同）

又说：

夫文犹语也。或浅露分别，或深迂优雅，孰为辩者？故口言以明志（口字或是曰字之

误）。言恐灭遗，故著之文字。文字与言同趋，何为犹当隐闭指意？……夫口论以分明为公，笔辩以荚露为通，吏文以昭察为良。深覆典雅，指意难睹，唯赋颂耳。经传之文，贤圣之语，古今言殊，四方谈异也。当言事时，非务难知使指闭隐也。后人不晓世相离远，此名曰“语异”，不名曰“材鸿”（鸿，大也）。浅文读之难晓，名曰“不巧”，不名曰“知明”。

这真是历史的眼光。文字与语言同类，说话要人懂得，为什么作文章要人不懂呢？推原其故，都是为了一种盲目的仿古心理。却不知道古人的经传所以难懂，只是因为“古今言殊，四方谈异”，并不是当初便有意作难懂的文章叫后人去猜谜呵！故古人的文字难懂只可叫做“语异”，今人的文字有意叫人不懂，只可叫做“不巧”，不巧便是笨蠢了。所以王充痛快地说：

其文可晓，故其事可思。如深鸿优雅，须师乃学，投之于地，何叹之有！

王充真是一个有意主张白话的人，因为只有白话的文章可以不“须师乃学”。

王充论文章的结论是两种极有价值的公式：

夫笔著者，欲其易晓而难为，不贵难知而易造。口论务解分而可听，不务深迂而难睹。孟子相贤以眸子明了者，察文以义可晓。

王充的主张真是救文弊的妙药。他的影响似乎也不小。东汉三国的时代出了不少的议论文章，如崔寔的《政论》，仲长统的《昌言》之类。虽不能全依王充的主张，却也都是明白晓畅的文章。直到后来骈偶的文章和浮华空泛的词藻完全占据了一切庙堂文字与碑版文字，方才有骈偶的议论文章出来。重要的著作如刘勰的《文心雕龙》，如刘知几的《史通》，皆免不了浮华的文学的恶影响。我们总看中古时期的散文的文学，不能不对于王充表示特别的敬礼了。

05 汉末魏晋的文学

汉朝的韵文有两条来路：一条路是模仿古人的辞赋，一条路是自然流露的民歌。前一条路是死的，僵化了的，无可救药的。那富于革命思想的王充也只能说：

> 深覆典雅，指意难睹，唯赋颂耳。

这条路不属于我们现在讨论的范围，表过不提。如今且说那些自然产生的民歌，流传在民间，采集在“乐府”，他们的魔力是无法抵抗的，他们的影响是无法躲避的。所以这无数的民歌在几百年的时期内竟规定了中古诗歌的形式体裁。无论是五言诗、七言诗，或长短不定的诗，都可以说是从那些民间歌辞里出来的。

旧说相传汉武帝时的枚乘、李陵、苏武等作了一些五言诗。这种传说，大概不可靠。李陵、苏武的故事流传在民间，引起了许多传说，近年敦煌发现的古写本中也有李陵答苏武书（现藏巴黎国立图书馆），文字鄙陋可笑，其中竟用了孙权的典故！大概现存的苏、李赠答诗文同出于这一类的传说故事，虽雅俗有不同，都是不可靠的。枚乘的诗也不可靠。枚乘的诗九首，见于徐陵的《玉台新咏》；其中八首收入萧统的《文选》，都在“无名氏”的古诗十九首之中。萧统还不敢说是谁人作的；徐陵生于萧统之后，却敢武断是枚乘的诗，这不是很可疑的吗?

大概西汉只有民歌；那时的文人也许有受了民间文学的影响而作诗歌的，但风气未开，这种作品只是“俗文学”，《汉书·礼乐志》哀帝废乐府诏所谓“郑声”，《王褒传》宣帝所谓“郑卫”，是也。

到了东汉中叶以后，民间文学的影响已深入了，已普遍了，方才有上流文人出来公然仿效乐府歌辞，造作歌诗。文学史上遂开一个新局面。

这个新局面起于二世纪的晚年，汉灵帝（168—189）与献帝（190—220）的时代。灵帝时有个名士赵壹，恃才倨傲，受人的排挤，屡次得罪，几乎丧了生命。他作了一篇《疾邪赋》，赋中有歌两首，其一云：

河清不可俟，人命不可延。
顺风激靡草，富贵者称贤。
文籍虽满腹，不如一囊钱。
伊优北堂上，肮脏倚门边。

这虽不是好诗，但古赋中夹着这种白话歌辞，很可以看时代风气的转移了。

这个时代（灵帝、献帝时代）是个大乱的时代。政治的昏乱到了极端。清流的士大夫都被那“党锢”之祸一网打尽（党锢起于166，至184始解）。外边是鲜卑连年寇边，里面是黄巾的大乱。中央的权力渐渐瓦解，成了一个州牧割据的局面。许多的小割据区域渐渐被并吞征服，后来只剩下中部的曹操，西南的刘备，东南的孙权，遂成了三国分立的局面。直到晋武帝平了孙吴（280），方才暂时有近二十年的统一。

这个纷乱时代，却是文学史上的一个很灿烂的时代。这时代的领袖人物是曹操。曹操在政治上的雄才大略，当时无人比得上他。他却又是一个天才很高的文学家。他在那“挟天子以令诸侯”的地位，自己又爱才如命，故能招集许多文人，造成一个提倡文学的中心。他的儿子曹丕、曹植也都是天才的文学家，故曹操死后这个文学运动还能继续下去。这个时期在文学史上叫做“建安（196—220）、正始（240—249）时期”。

这个以曹氏父子为中心的文学运动，他的主要事业在于制作乐府歌辞，在于文人用古乐府的旧曲改作新词。《晋书·乐志》说：

> 汉自东京大乱，绝无金石之乐；乐章亡绝，不可复知。及魏武（曹操）平荆州，获汉雅乐郎河南杜夔能识旧法，以为军谋祭酒，使创定雅乐。

又说：

> 巴渝舞曲有《矛渝本歌曲》《安弩本歌曲》《安台本歌曲》《行辞本歌曲》，总四篇，其辞既古，莫能晓其句度。魏初，乃使军谋祭酒王粲改创其辞。粲问巴渝帅李管、种玉歌曲意，试使歌，听之，以考校歌曲，而为之改为《矛渝新福曲歌》《弩渝新福曲歌》《安台新福曲歌》《行辞新福曲歌》，以述魏德。

又引曹植《鼙舞诗·序》云：

> 故汉灵帝西园鼓吹有李坚者能鼙舞。遭世荒乱，坚播越关西，随将军段煨。先帝（曹操）闻其旧伎，下书召坚。坚年逾七十，中间废而不为，又古曲甚多谬误，异代之文未必相袭，故依前曲作新声五篇。

“依前曲，作新声”即是后世的依谱填词。《乐志》又说：

> 汉时有短箫铙歌之乐。其曲有《朱鹭》《思悲翁》《艾如张》《上之回》《雍离》《战城南》……等曲，列于鼓吹，多序战阵之事。及魏受命，改其十二曲，使缪袭为词，述以功德代汉。改《朱鹭》为《楚之平》，言魏也，改《艾如张》为《获吕布》，言曹公东围临淮，擒吕布也。

这都是“依前曲，作新声”的事业。这种事业并不限于当时的音乐专家；王粲、缪袭、曹植都只是文人。曹操自己也作了许多乐府歌辞。我们看曹操、曹丕、曹植、阮瑀、王粲诸人做的许多乐府歌辞，不能不承认这是文学史上的一个新时代。以前的文人把做辞赋看作主要事业，从此以后的诗人把作诗看作主要事业了。以前的文人从仿作古赋颂里得着文学的训练，从此以后的诗人要从仿作乐府歌辞里得着文学的训练了。

曹操作的乐府歌辞，最著名的自然是那篇《短歌行》。我们摘抄几节：

对酒当歌！人生几何?

譬如朝露，去日苦多。

慨当以慷，忧思难忘。

何以解忧？惟有杜康（传说杜康作酒）。

明明如月，何时可掇?

忧从中来，不可断绝。

越陌度阡，枉用相存（存是探问）。

契阔谈宴，心念旧恩。

月明星稀，乌鹊南飞。

绕树三匝，何枝可依?

他的《步出东西门行》，我们也选第四章的两段：

神龟虽寿，犹有竟时。

腾蛇乘雾，终为土灰。

老骥伏枥，志在千里。

烈士暮年，壮心不已。

这种四言诗，用来作乐府歌辞，颇含有复古的意味。后来晋初荀勖造晋歌全用四言（见《晋书·乐志》），大概也是这个意思。但《三百篇》以后，四言诗的时期已过去了。汉朝的四言诗没有一篇可读的。建安时期内，曹操的大才也不能使四言诗复活。与曹操同时的有个哲学家仲长统（死于220），有两篇《述志诗》，可算是汉朝一代的四言杰作：

飞鸟遗迹，蝉蜕亡壳，

腾蛇弃鳞，神龙丧角。

至人能变，达士拔俗。

乘云无辔，骋风无足。

垂露成帏，张霄成幄（霄是日傍之气）。

沆瀣（音“亢械”，露气也）当餐，九阳代烛。

恒星艳珠，朝霞润玉。

六合之内，恣心所欲。

人事可遗，何为局促?

大道虽夷，见几者寡。

任意无非，适物无可。

古来缭绕，委曲如琐。

百虑何为？至要在我。

寄愁天上，埋忧地下。

叛散五经，灭弃风雅。

百家杂碎，请用从火。

抗志山栖，游心海左。

元气为舟，微风为柁。

翱翔太清，纵意容冶。

但四言诗终久是过去的了。以后便都是五言诗与七言诗的时代。

曹丕（死于226） 的乐府歌辞比曹操的更接近民歌的精神了，如《上留田行》：

居世一何不同？ — 上留田。

富人食稻与粱， — 上留田。

贫子食糟与糠， — 上留田。

贫贱亦何伤？ — 上留田。

禄命悬在苍天， — 上留田。

今尔叹息，将欲谁怨？ — 上留田。

这竟是纯粹的民歌。又如《临高台》：

临台行高高以轩，下有水清且寒，中有黄鹄往且翻。

……

鹄欲南游，雌不能随。

我欲躬衔汝，口噤不能开。

欲负之，毛衣摧颓。

五里一顾，六里徘徊。

这也是绝好的民歌。他又有《燕歌行》两篇，我们选一篇：

秋风萧瑟天气凉，草木摇落露为霜。
群燕辞归雁南翔，念君客游多思肠。
慊慊思归恋故乡，君何淹留寄他方?
贱妾茕茕守空房，忧来思君不可忘，不觉泪下沾衣裳。
援琴鸣弦发清商，短歌微吟不能长。
明月皎皎照我床，星汉西流夜未央。
牵牛织女遥相望，尔独何辜限河梁!

这虽是依旧曲作的新辞，这里面已显出文人阶级的气味了。文人仿作民歌，一定免不了两种结果，一方面是文学的民众化，一方面是民歌的文人化。试看曹丕自己作的《杂诗》：

西北有浮云，亭亭如车盖。
惜哉时不遇，适与飘风会，
吹我东南行，行行至吴会。
吴会非家乡，安得久留滞?
弃置勿复陈，客子常畏人。

前面的一首可以表示民歌的文人化，这一首可以表示文人作品的民众化。

曹丕的兄弟曹植（字子建，死于232）是当日最伟大的诗人。现今所存他的诗集里，他作的乐府歌辞要占全集的一半以上。大概他同曹丕俱负盛名，曹丕做了皇帝，他颇受猜忌，经过不少的忧患，故他的诗歌往往依托乐府旧曲，借题发泄他的忧思。从此以后，乐府遂更成了高等文人的文学体裁，地位更抬高了。

曹植的诗，我们也举几首作例。先引他的《野田黄雀行》：

高树多悲风，海水扬其波。
利剑不在掌，结友何须多?
不见篱间雀，见鹞（yào）自投罗?

罗家见雀喜，少年见雀悲。

拔剑削罗网，黄雀得飞飞。

飞飞摩苍天，来下谢少年。

这种爱自由、思解放的心理，是曹植的诗的一个中心意境。这种心理有时表现为歌颂功名的思想。如《白马篇》云：

白马饰金羁，连翩西北驰。

借问谁家子，幽并游侠儿。

少小去乡邑，扬声沙漠垂。

……

弃身锋刃端，性命安可怀！

父母且不顾，何言子与妻？

名在壮士籍，不得中顾私。

捐躯赴国难，视死忽如归。

又如《名都篇》：

名都多妖女，京洛出少年。

宝剑直千金，被服丽且鲜。

斗鸡东郊道，走马长楸间。

驰骋未及半，双兔过我前。

揽弓捷鸣镝，长驱上南山。

左挽因右发，一纵两禽连。

余巧未及展，仰手接飞鸢。

观者咸称善，众工归我妍。

归来宴平乐，美酒斗十千。

脍鲤臇（juǎn）胎鰕，炮鳖炙熊蹯（fán）。

鸣俦啸匹侣，列坐竟长筵。

连翩击鞠壤，巧捷惟万端。

白日西南驰，光景不可攀。

云散还城邑，清晨复来还。

同样爱自由的意境有时又表现为羡慕神仙的思想，故曹植有许多游仙诗，如《苦思行》《远游篇》，都是好例。他的晚年更不得意，很受他哥哥的政府的压迫。名为封藩而王，其实是远徙软禁（看《三国志》卷十九）。他后来在愁苦之中，发病而死，只有四十一岁。他有《瑟调歌辞》，用飞蓬自喻，哀楚动人：

吁嗟此转蓬，居世何独然？
长去本根逝，夙夜无休闲。
东西经七陌，南北越九阡。
卒遇回风起，吹我入云间。
自谓终天路，忽然下沉泉。
惊飚接我出，故归彼中田。
当南而更北，谓东而反西。
宕宕当何依，忽亡而复存。
飘摇周八泽，连翩历五山。
流转无恒处，谁知吾苦艰？
愿为中林草，秋随野火燔。
糜灭岂不痛？愿与根荄（gāi）连。

与曹氏父子同时的文人，如陈琳、王粲、阮瑀、繁钦等，都受了这个乐府运动的影响。陈琳有《饮马长城窟行》，写边祸之惨：

饮马长城窟，水寒伤马骨。
往谓长城吏，慎勿稽留太原卒。
官作自有程，举筑谐汝声。
男儿宁当格斗死，何能怫郁筑长城？
长城何连连，连连三千里。
边城多健少，内舍多寡妇。
作书与内舍："便嫁莫留住。
善事新姑嫜，时时念我故夫子。"
报书与边地："君今出语一何鄙！
'身在祸难中，何为稽留他家子？'

生男慎莫举！生女哺用脯！

君独不见长城下，死人骸骨相撑拄？”

“结发行事君，慊慊心意关。

明知边地苦，贱妾何能久自全？”

王粲（死于217）《七哀诗》的第一首也是这种社会问题诗：

西京乱无象，豺虎方遘患。

复弃中国去，委身适荆蛮。

亲戚对我悲，朋友相追攀。

出门无所见，白骨蔽平原。

路有饥妇人，抱子弃草间，

顾闻号泣声，挥涕独不还。

“未知身死处，何能两相完？”

驱马弃之去，不忍听此言。

南登霸陵岸，回首望长安。

悟彼泉下人，喟然伤心肝。

同时的阮瑀（死于212）作的《驾出北郭门行》，也是一篇社会问题的诗：

驾至北郭门，马樊不肯驰。

下车步踟蹰，仰折枯杨枝。

顾闻丘林中，嗷嗷有悲啼。

借问啼者谁，何为乃如斯？

亲母舍我殁，后母憎孤儿。

饥寒无衣食，举动鞭捶施。

骨消肌肉尽，体若枯树皮。

藏我空屋中，父还不能知。

上冢察故处，存亡永别离。

亲母何可见？泪下声正嘶。

弃我于此间，穷厄岂有赀？

传告后代人，以此为明规。

这虽是笨拙的白话诗，却很可表示《孤儿行》一类的古歌辞的影响。

繁钦（死于218）有《定情诗》，中有一段：

我既媚君姿，君亦悦我颜。

何以致拳拳？绾臂双金环。

何以致殷勤？约指一双银。

何以致区区？耳中双明珠。

何以致叩叩？香囊系肘后。

何以致契阔？绕腕双条脱。

这虽然也是笨拙浅薄的铺叙，然而古乐府《有所思》的影响也是很明显的。一百年前，当汉顺帝阳嘉年间（132—135），张衡作了一篇《四愁诗》，也很像是《有所思》的影响。《四愁诗》共四章，我们选二章作例：

我所思兮在太山，欲往从之梁甫艰，侧身东望涕沾翰。

美人赠我金错刀，何以报之英琼瑶。

路远莫致倚逍遥，何为怀忧心烦劳？

（一）

我所思兮在汉阳，欲往从之陇坂长，侧身西望涕沾裳。

美人赠我貂襜褕，何以报之明月珠。

路远莫致倚踟蹰，何为怀忧心烦纡？

（二）

《有所思》已引在第三章，今再抄于此，以供比较：

有所思，乃在大海南。

何用问遗君？双珠玳瑁簪，用玉绍缭之。

闻君有他心，拉杂摧烧之。

摧烧之！当风扬其灰？

从今以往，勿复相思！

我们把这诗与张衡、繁钦的诗比较着看，再用晋朝傅玄的《拟四愁诗》（丁福保编的《全晋诗》，卷二，页十六）来合看，便可以明白文学的民众化与民歌的文人化的两种趋势的意义了。

当时确有一种民众化的文学趋势，那是无可疑的。当时的文人如应璩兄弟几乎可以叫做白话诗人。《文心雕龙》说应玚（yáng）有《文论》，此篇现已失传了，我们不知他对于文学有什么主张。但他的《斗鸡诗》（丁福保《全三国诗》卷三，页十四）却是很近白话的。应璩（死于252）作《百一诗》，大概取扬雄“劝百而讽一”的话的意思。史家说他的诗“虽颇谐，然多切时要”。旧说又说，他作《百一诗》，讥切时事，“遍以示在事者，皆怪愕，以为应焚弃之”。今世所传《百一诗》已非全文，故不见当日应焚弃的话，但见一些道德常识的箴言，文辞甚浅近通俗，颇似后世的《太公家教》和《治家格言》一类的作品。所谓“其言颇谐”，当是说他的诗体浅俚，近于俳谐。例如今存他的诗有云：

细微可不慎？堤溃自蚁穴。

腠理早从事，安复劳针石？

又有云：

子弟可不慎？慎在选师友。

师友必长德，中才可进诱。

这都是通俗格言的体裁，不能算作诗。其中勉强像诗的，如：

前者隳（huī）官去，有人适我闾。

田家无所有，酌醴焚枯鱼。

问我何功德，三入承明庐。

……

避席跪自陈，贱子实空虚。

宋人遇周客，惭愧靡所知。

只有一首《三叟》，可算是一首白话的说理诗：

古有行道人，陌上见三叟，
年各百余岁，相与锄禾莠。
住车问三叟：何以得此寿?
上叟前致辞：内中妪貌丑。
中叟前致辞：量腹节所受。
下叟前致辞：夜卧不覆首。
要哉三叟言，所以能长久。

但这种“通俗化”的趋势终久抵不住那“文人化”的趋势；乐府民歌的影响固然存在，但辞赋的旧势力也还不小，当时文人初作乐府歌辞，工具未曾用熟，只能用诗体来达一种简单的情感与简单的思想。稍稍复杂的意境，这种新体裁还不够应用。所以曹魏的文人遇有较深沉的意境，仍不能不用旧辞赋体。如曹植的《洛神赋》，便是好例。这有点像后世文人学作教坊舞女的歌词，五代宋初的词只能说儿女缠绵的话，直到苏轼以后，方才能用词体来谈禅说理，论史论人，无所不可。这其间的时间先后，确是个工具生熟的问题：这个解释虽是很浅，却近于事实。

五言诗体，起于汉代的无名诗人，经过建安时代许多诗人的提倡，到了阮籍方才正式成立。阮籍（死于263） 是第一个用全力作五言诗的人；诗的体裁到他方才正式成立，诗的范围到他方才扩充到无所不包的地位。

阮籍是崇信自然主义的一个思想家。生在那个魏晋交替的时代，他眼见司马氏祖孙三代专擅政权，欺凌曹氏，压迫名流，他不能救济，只好纵酒放恣。史家说司马昭想替他的儿子司马炎（即晋武帝）娶阮籍的女儿，他没有法子，只得天天喝酒，接连烂醉了六十日，使司马昭没有机会开口。他崇拜自由，而时势不许他自由；他鄙弃那虚伪的礼法，而“礼法之士，疾之若仇”。所以他把一腔的心事都发泄在酒和诗两件事上。他有《咏怀》诗八十余首。他是一个文人，当时说话又不便太明显，故他的诗虽然抬高了五言诗的身分，虽然明白建立了五言诗的地位，同时却也增加了五言诗“文人化”的程度。

我们选录《咏怀》诗中的几首：

鸿鹄相随飞，飞飞适荒裔。

双翮 （hé） 临长风，须臾万里逝。

朝餐琅玕实，夕宿丹山际。

抗身青云中，网罗孰能制?

岂与乡曲士，携手共言誓?

昔闻东陵瓜，近在青门外。（秦时东 陵侯邵平在 秦亡后沦落为平民，在长安青门外种瓜，瓜美，人称为东陵瓜。）

连畛距阡陌，子母相钩带。

五色耀朝日，嘉宾四面会。

膏火自煎熬，多财为患害。

布衣可终身，宠禄岂足赖?

昔年十四五，志尚好书诗，

被褐怀珠玉，颜闵相与期。

开轩临四野，登高望所思。

丘墓蔽山冈，万代同一时。

千秋万岁后，荣名安所之?

乃悟羡门子，噭噭令自嗤（羡门是古传说的仙人） 。

独坐空堂上，谁可与欢者?

出门临永路，不见行车马。

登高望九州，悠悠分旷野。

孤鸟西北飞，离兽东南下。

日暮思亲友，寤言用自写。

人言愿延年，延年欲焉之?

黄鹄呼子安，千秋未可期。

独坐山岩中，恻怆怀所思。

王子一何好，猗靡相携持。

悦怿犹今辰，计校在一时。

置此明朝事，日夕将见欺。

驾言发魏都，南向望吹台。
箫管有遗音，梁王安在哉?
战士食糟糠，贤士处蒿莱。
歌舞曲未终，秦兵已复来。
夹林非吾有，朱宫生尘埃。
军败华阳下，身竟为土灰。

06 故事诗的起来

故事诗（Epic） 在中国起来的很迟，这是世界文学史上一个很少见的现象。要解释这个现象，却也不容易。我想，也许是中国古代民族的文学确是仅有风谣与祀神歌，而没有长篇的故事诗，也许是古代本有故事诗，而因为文字的困难，不曾有记录，故不得流传于后代，所流传的仅有短篇的抒情诗。这二说之中，我却倾向于前一说。《三百篇》中如《大雅》之《生民》，如《商颂》之《玄鸟》，都是很可以作故事诗的题目，然而终于没有故事诗出来。可见古代的中国民族是一种朴实而不富于想象力的民族。他们生在温带与寒带之间，天然的供给远没有南方民族的丰厚，他们须要时时对天然奋斗，不能像热带民族那样懒洋洋地睡在棕榈树下白日见鬼，白昼做梦。所以《三百篇》里竟没有神话的遗迹。所有的一点点神话如《生民》《玄鸟》的“感生”故事，其中的人物不过是祖宗与上帝而已。（《商颂》作于周时，《玄鸟》的神话似是受了姜嫄故事的影响以后仿作的。） 所以我们很可以说中国古代民族没有故事诗，仅有简单的祀神歌与风谣而已。

后来中国文化的疆域渐渐扩大了，南方民族的文学渐渐变成了中国文学的一部分。试把《周南》《召南》的诗和《楚辞》比较，我们便可以看出汝、汉之间的文学和湘、沅之间的文学大不相同，便可以看出疆域越往南，文学越带有神话的分子与想象的能力。我们看《离骚》里的许多神的名字— 羲和、望舒等— 便可以知道南方民族曾有不少的神话。至于这些神话是否取故事诗的形式，这一层我们却无从考证了。

中国统一之后，南方的文学— 赋体— 成了中国贵族文学的正统的体裁。赋体本可以用作铺叙故事的长诗，但赋体北迁之后，免不了北

方民族的朴实风气的制裁，终究“庙堂化”了。起初还有南方文人的《子虚赋》《大人赋》，表示一点想象的意境，然而终不免要“曲终奏雅”，归到讽谏的路上去。后来的《两京》《三都》，简直是杂货店的有韵仿单，不成文学了。至于大多数的小赋，自《鹏（fú）鸟赋》以至于《别赋》《恨赋》，竟都走了抒情诗与讽谕诗的路子，离故事诗更远了。

但小百姓是爱听故事又爱说故事的。他们不赋两京，不赋三都，他们有时歌唱恋情，有时发泄苦痛，但平时最爱说故事。《孤儿行》写一个孤儿的故事，《上山采蘼芜》写一家夫妇的故事，也许还算不得纯粹的故事诗，也许只算是叙事的（Narrative）讽谕诗。但《日出东南隅》一类的诗，从头到尾只描写一个美貌的女子的故事，全力贯注在说故事，纯然是一篇故事诗了。

绅士阶级的文人受了长久的抒情诗的训练，终于跳不出传统的势力，故只能作有断制、有剪裁的叙事诗：虽然也叙述故事，而主旨在于议论或抒情，并不在于敷说故事的本身。注意之点不在于说故事，故终不能产生故事诗。

故事诗的精神全在于说故事：只要怎样把故事说的津津有味，娓娓动听，不管故事的内容与教训。这种条件是当日的文人阶级所不能承认的。所以纯粹故事诗的产生不在于文人阶级，而在于爱听故事又爱说故事的民间。“田家作苦，岁时伏腊，烹羊炰羔，斗酒自劳，……酒后耳热，仰天拊缶而歌乌乌”，这才是说故事的环境，这才是弹唱故事诗的环境，这才是产生故事诗的环境。

如今且先说文人作品里故事诗的趋势。

蔡邕（死于192）的女儿蔡琰（文姬）有才学，先嫁给卫氏，夫死无子，回到父家居住。父死之后，正值乱世，蔡琰于兴平年间（约195）被胡骑掳去，在南匈奴十二年，生了两个儿子。曹操怜念蔡邕无嗣，遂派人用金璧把她赎回中国，重嫁给陈留的董祀。她归国后，感伤乱

离，作《悲愤诗》二篇，叙她的悲哀的遭际。一篇是用赋体作的，一篇是用五言诗体作的，大概她创作长篇的写实的叙事诗，（《离骚》不是写实的自述，只用香草美人等等譬喻，使人得一点概略而已。）故试用旧辞赋体，又试用新五言诗体，要试验哪一种体裁适用。

蔡琰的五言的《悲愤诗》如下：

汉季失权柄，董卓乱天常，
志欲图篡弑，先害诸贤良；
逼迫迁旧邦，拥主以自强。
海内兴义师，欲共讨不祥。
卓众来东下，金甲耀日光。
平土人脆弱，来兵皆胡羌，
猎野围城邑，所向悉破亡。

斩截无孑遗，尸骸相撑拒。
马边悬男头，马后载妇女。
长驱入西关，回路险且阻；
还顾邈冥冥，肝脾为烂腐。
所略有万计，不得令屯聚，
或有骨肉俱，欲言不敢语。
失意几微间，辄言“毙降虏！
要当以亭刃，我曹不活汝！”

岂复惜性命？不堪其詈骂。
或便加捶杖，毒痛参并下。
旦则号泣行，夜则悲吟坐。
欲死不能得，欲生无一可。
彼苍者何辜，乃遭此厄祸！

边荒与华异，人俗少义理。
处所多霜雪，胡风春夏起：
翩翩吹我衣，肃肃入我耳。

感时念父母，哀叹无穷已。

有客从外来，闻之常欢喜；
迎问其消息，辄复非乡里。
邂逅徼时愿，骨肉来迎己。
己得自解免，当复弃儿子。
天属缀人心，念别无会期。
存亡永乖隔，不忍与之辞。
儿前抱我颈，问“母欲何之?
人言母当去，岂复有还时?
阿母常仁恻，今何更不慈?
我尚未成人，奈何不顾思？”
见此崩五内，恍惚生狂痴。
号泣手抚摩，当发复回疑。

兼有同时辈，相送告离别，
慕我独得归，哀叫声摧裂。
马为立踟蹰，车为不转辙，
观者皆歔欷，行路亦呜咽。
去去割情恋，遄征日遐迈。
悠悠三千里，何时复交会?
念我出腹子，胸臆为摧败。

既至家人尽，又复无中外。
城郭为山林，庭宇生荆艾。
白骨不知谁，纵横莫覆盖。
出门无人声，豺狼号且吠。
茕茕对孤影，怛咤糜肝肺。
登高远眺望：魂神忽飞逝，
奄若寿命尽。旁人相宽大，
为复强视息，虽生何聊赖?
托命于新人，竭心自勖厉！

流离成鄙贱，常恐复捐废。

人生几何时？怀忧终年岁。

这是很朴实的叙述。中间“儿前抱我颈”一段竟是很动人的白话诗。大概蔡琰也曾受乐府歌辞的影响。蔡琰另用赋体作的那篇《悲愤》，也只有写临行抛弃儿子的一段最好：

家既迎兮当归宁，临长路兮捐所生。

儿呼母兮啼失声，我掩耳兮不忍听。

追持我兮走茕茕，顿复起兮毁颜形。

还顾之兮破人情，心怛绝兮死复生。

这便远不如五言诗的自然了。（世传的《胡笳十八拍》，大概是很晚出的伪作，事实是根据《悲愤诗》，文字很像唐人的作品。如云“杀气朝朝冲塞门，胡风夜夜吹边月”，似不是唐以前的作品。）

蔡琰的赎还大约在建安十二三年（207—208）。《悲愤诗》凡一百零八句，五百四十字，也算得一首很长的叙事诗了。

魏黄初年间（约225），左延年以新声被宠。他似是一个民间新声的作家。他作的歌辞中有一篇《秦女休行》，也是一篇记事，而宗旨全在说故事，虽然篇幅简短，颇有故事诗的意味。《秦女休行》如下：

步出上西门，遥望秦氏庐。

秦氏有好女，自名为女休。

休年十四五，为宗行报仇。

左执白杨刃，右据宛鲁矛。

仇家便东南，仆僵秦女休（此十字不可读，疑有错误）。

女休西上山，上山四五里。

关吏呵问女休，女休前置词：

平生为燕王妇，于今为诏狱囚；

平生衣参差，当今无领襦。

明知杀人当死，

兄言怏怏，弟言无道忧（这九个字也有点不可解）。

女休坚词：为宗报仇死不疑。

杀人都市中，徼我都市西。

丞卿罗列东向坐，女休凄凄曳梏前。

两徒夹我持，刀刃五尺余。

刀未下，朣胧击鼓赦书下。

此后数十年中，诗人傅玄（死于270左右）也作了一篇《秦女休行》，也可以表示这时代的叙事韵文的趋势。傅玄是一个刚直的谏臣，史家说他能使“贵游慑伏，台阁生风”。（看《晋书》四十七他的传。）所以他对于秦女休的故事有特别的热诚。他的《秦女休行》，我试为分行写在下面：

庞氏有烈妇，义声驰雍凉（“庞氏”，一本作“秦氏”）。

父母家有重怨，仇人暴且强。

虽有男兄弟，志弱不能当。

烈女念此痛，丹心为寸伤。

外若无意者，内潜思无方。

白日入都市，怨家如平常。

匿剑藏白刃，一奋寻身僵。

身首为之异处，伏尸列肆旁。

肉与土合成泥，洒血溅飞梁。

猛气上干云霓，仇党失守为披攘。

一市称烈义，观者收泪并慨慷。

百男何当益？不如一女良。

烈女直造县门，云“父不幸遭祸殃。

今仇身以（已）分裂，虽死情益扬。

杀人当伏辜，义不苟活隳旧章。”

县令解印绶，“令我伤心不忍听。”

刑部垂头塞耳，“令我吏举不能成。”

烈著希代之绩，义立无穷之名。

夫家同受其祚，子子孙孙咸享其荣。

令我作歌咏高风，激扬壮发悲且清。

这两篇似是同一件故事，然而数十年之间，这件故事已经过许多演变了。被关吏呵问的，变成到县门自首了；丞卿罗列讯问，变成县令解印绶了；临刑刀未下时遇赦的，变成“烈著希代之绩，义立无穷之名”了。

依此看来，我们可以推想当日有一种秦女休的故事流行在民间。这个故事的民间流行本大概是故事诗。左延年与傅玄所作《秦女休行》的材料都是大致根据于这种民间的传说的。这种传说— 故事诗—流传在民间，东添一句，西改一句，“母题”（Motif） 虽未大变，而情节已大变了。左延年所采的是这个故事的前期状态；傅玄所采的已是他的后期状态了，已是“义声驰雍凉”以后的民间改本了。流传越久，枝叶添的越多，描写的越细碎。故傅玄写烈女杀仇人与自首两点比左延年详细的多。

建安、泰始之间（200—270），有蔡琰的长篇自纪诗，有左延年与傅玄记秦女休故事的诗。此外定还有不少的故事诗流传于民间。例如乐府有《秋胡行》，本辞虽不传了，然可证当日有秋胡的故事诗；又有《淮南王篇》，本辞也没有了，然可证当日有淮南王成仙的故事诗。故事诗的趋势已传染到少数文人了。故事诗的时期已到了，故事诗的杰作要出来了。

我们现在可以讨论古代民间最伟大的故事诗《孔雀东南飞》了。此诗凡三百五十三句，一千七百六十五个字。此诗初次出现是在徐陵编纂的《玉台新咏》里，编者有序云：

汉末建安中（196—220），庐江府小吏焦仲卿妻刘氏为仲卿母所遣，自誓不嫁。其家迫之，乃投水而死。仲卿闻之，亦自缢于庭树。时人伤之，为诗云尔。

全诗如下：

孔雀东南飞，五里一徘徊。

“十三能织素，十四学裁衣，
十五弹箜篌，十六诵诗书，
十七为君妇，心中常苦悲。
君既为府吏，守节情不移；
贱妾留空房，相见常日稀。
鸡鸣入机织，夜夜不得息。
三日断五匹，大人故嫌迟。
非为织作迟，君家妇难为。
妾不堪驱使，徒留无所施。
便可白公姥，及时相遣归。”

府吏得闻之，堂上启阿母：
“儿已薄禄相，幸复得此妇，
结发同枕席，黄泉共为友，
共事三二年，始尔未为久。
女行无偏斜，何意致不厚？”
阿母谓府吏：“何乃太区区？
此妇无礼节，举动自专由，
吾意久怀忿，汝岂得自由；
东家有贤女，自名秦罗敷。
可怜体无比，阿母为汝求。
便可速遣之！遣之慎莫留！”

府吏长跪告：“伏惟启阿母，
今若遣此妇，终老不复取。”
阿母得闻之，槌床便大怒：
“小子无所畏！何敢助妇语！
吾已失恩义，会不相从许。”

府吏默无声，再拜还入户，
举言谓新妇，哽咽不能语。
“我自不驱卿，逼迫有阿母！

卿但暂还家，吾今且报府；
不久当归还，还必相迎取。
以此下心意，慎勿违我语！”

新妇谓府吏：“勿复重纷纭。
往昔初阳岁，谢家来贵门，
奉事循公姥，进止敢自专？
昼夜勤作息，伶俜萦苦辛。
谓言无罪过，供养卒大恩。
仍更被驱遣，何言复来还？
妾有绣腰襦，葳蕤 （ ruí ） 自生光，
红罗复斗帐，四角垂香囊；
箱帘六七十，绿碧青丝绳；
物物各自异，种种在其中。
人贱物亦鄙，不足迎后人，
留待作遗施，于今无会因！
时时为安慰，久久莫相忘！”

鸡鸣外欲曙，新妇起严妆，
着我绣夹裙，事事四五通；
足下蹑丝履，头上玳瑁光；
腰若流纨素，耳着明月珰；
指如削葱根，口如含朱丹；
纤纤作细步，精妙世无双。
上堂拜阿母，母听去不止。
“昔作女儿时，生小出野里，
本自无教训，兼愧贵家子。
受母钱帛多，不堪母驱使。
今日还家去，念母劳家里。”
却与小姑别，泪落连珠子。
“新妇初来时，小姑始扶床；

今日被驱遣，小姑如我长，

勤心养公姥，好自相扶将。

初七及下九，嬉戏莫相忘！”

出门登车去，涕落百余行。

府吏马在前，新妇车在后，

隐隐何甸甸，俱会大道口。

下马入车中，低头共耳语：

“誓不相隔卿，且暂还家去。

吾今且赴府，不久当还归，誓天不相负！”

新妇谓府吏：“感君区区怀。

君既若见录，不久望君来。

君当作磐石，妾当作蒲苇；

蒲苇纫如丝，磐石无转移。

我有亲父兄，性行暴如雷，

恐不任我意，逆以煎我怀。”

举手长劳劳，二情同依依。

入门上家堂，进退无颜仪。

阿母大拊掌：“不图子自归！

十三教汝织，十四能裁衣，

十五弹箜篌，十六知礼仪，

十七遣汝嫁，谓言无誓违（丁福保说，‘誓违’疑是‘諐（qiān）违’之讹。‘諐’古‘愆’字。《诗》‘不愆于仪’，《礼·缁衣》篇引作‘諐’）。

汝今何罪过，不迎而自归？”

兰芝惭阿母，“儿实无罪过。”阿母大悲摧。

还家十余日，县令遣媒来，

云：“有第三郎，窈窕世无双，

年始十八九，便言多令才。”

阿母谓阿女：“汝可去应之。”

阿女含泪答：“兰芝初还时，

府吏见丁宁，结誓不别离；
今日违情义，恐此事非奇；
自可断来信，徐徐更谓之。”
阿母白媒人：“贫贱有此女，
始适还家门，不堪吏人妇，
岂合令郎君？幸可广问讯，不得便相许。”

媒人去数日，寻遣丞请还，
说：“有兰家女，承籍有宦官（这十字不可解，疑有脱误）。
云：‘有第五郎，娇逸未有婚，
遣丞为媒人，主簿通言语，
直说太守家，有此令郎君。
既欲结大义，故遣来贵门。’”
阿母谢媒人：“女子先有誓，老姥岂敢言。”

阿兄得闻之，怅然心中烦，
举言谓阿妹：“作计何不量！
先嫁得府吏，后嫁得郎君，
否泰如天地，足以荣自身。
不嫁义郎体，其往欲何云？”
兰芝仰头答：“理实如兄言。
谢家事夫婿，中道还兄门，
处分适兄意，那得自任专？
虽与府吏要，渠会永无缘。
登即相许和，便可作婚姻。”

媒人下床去，诺诺复尔尔，
还部白府君：“下官奉使命，言谈大有缘。”
府君得闻之，心中大欢喜，
视历复开书：便利此月内，
六合正相应，良吉三十日。
“今已二十七，卿可去成婚。”

交语速装束，络绎如浮云。

青雀白鹄舫，四角龙子幡，
婀那随风转；金车玉作轮，
踯躅青骢马，流苏金缕鞍；
赍钱三百万，皆用青丝穿；
杂彩三百匹，交广市鲑珍；
从人四五百，郁郁登郡门。

阿母谓阿女：“适得府君书，
明日来迎汝，何不作衣裳？
莫令事不举。”阿女默无声，
手巾掩口啼，泪落便如泻。
移我琉璃榻，出置前窗下。
左手持刀尺，右手持绫罗；
朝成绣夹裙，晚成单罗衫；
晻晻日欲暝，愁思出门啼。

府吏闻此变，因求假暂归。
未至二三里，摧藏马悲哀。
新妇识马声，蹑履相逢迎，
怅然遥相望，知是故人来。
举手拍马鞍，嗟叹使心伤。
“自君别我后，人事不可量。
果不如先愿，又非君所详。
我有亲父母，逼迫兼弟兄，
以我应他人，君还何所望？”
府吏谓新妇：“贺君得高迁！
磐石方且厚，可以卒千年；
蒲苇一时纫，便作旦夕间。
卿当日胜贵，吾独向黄泉。”
新妇谓府吏：“何意出此言！

同是被逼迫，君尔妾亦然。
黄泉下相见，勿违今日言。”
执手分道去，各各还家门。
生人作死别，恨恨那可论?
念与世间辞，千万不复全。

府吏还家去，上堂拜阿母：
“今日大风寒，寒风摧树木，
严霜结庭兰。儿今日冥冥，令母在后单。
故作不良计，勿复怨鬼神。
命如南山石，四体康且直。”
阿母得闻之，零泪应声落：
“汝是大家子，仕宦于台阁，
慎勿为妇死，贵贱情何薄?
东家有贤女，窈窕艳城郭，
阿母为汝求，便复在旦夕。”

府吏再拜还，长叹空房中，作计乃尔立；
转头向户里，渐见愁煎迫。
— 其日牛马嘶，新妇入青庐。
奄奄黄昏后，寂寂人定初。
“我命绝今日，魂去尸长留。”
揽裙脱丝履，举身赴清池。
— 府吏闻此事，心知长别离，
徘徊庭树下，自挂东南枝。

两家求合葬，合葬华山傍；
东西植松柏，左右种梧桐，
枝枝相覆盖，叶叶相交通。
中有双飞鸟，自名为鸳鸯，
仰头相向鸣，夜夜达五更。
行人驻足听，寡妇起彷徨。

多谢后世人，戒之慎勿忘。

《孔雀东南飞》是什么时代的作品呢?

向来都认此诗为汉末的作品。《玉台新咏》把此诗列在繁钦、曹丕之间。近人丁福保把此诗收入《全汉诗》，谢无量作《中国大文学史》（第三编第八章第五节）也说是“大抵建安时人所为耳”。这都由于深信原序中“时人伤之，为诗云尔”一句话。（我在本书初稿里，也把此诗列在汉代。）至近年始有人怀疑此说。梁启超先生说：

> 像《孔雀东南飞》和《木兰诗》一类的作品，都起于六朝，前此却无有。（见他的《印度与中国文化之亲属关系》讲演，引见陆侃如《孔雀东南飞考证》。）

他疑心这一类的作品是受了《佛本行赞》一类的佛教文学的影响以后的作品。他说他对这问题，别有考证。他的考证虽然没有发表，我们却不妨先略讨论这个问题。陆侃如先生也信此说，他说：

> 假使没有宝云（《佛本行经》译者）与无谶（《佛所行赞》译者）的介绍，《孔雀东南飞》也许到现在还未出世呢，更不用说汉代了。（《孔雀东南飞考证》，《国学月报》第三期。）

我对佛教文学在中国文学上发生的绝大影响，是充分承认的。但我不能信《孔雀东南飞》是受了《佛本行赞》一类的书的影响以后的作品。我以为《孔雀东南飞》之作是在佛教盛行于中国以前。

第一，《孔雀东南飞》全文没有一点佛教思想的影响的痕迹。这是很可注意的。凡一种外来的宗教的输入，他的几个基本教义的流行必定远在他的文学形式发生影响之前。这是我们可以用一切宗教史和文化史来证明的。即如眼前一百年中，轮船、火车、煤油、电灯以至摩托车、无线电都来了，然而文人阶级受西洋文学的影响却还是最近一二十年的事，至于民间的文学竟可说是至今还丝毫不曾受着西洋文学的影响。你去分析《狸猫换太子》《济公活佛》等等俗戏，可寻得出一分一毫的西洋文学的影响吗？— 《孔雀东南飞》写的是一件生离死别的大悲剧，如果真是作于佛教盛行以后，至少应该有“来生”“轮回”

“往生”一类的希望。（如白居易《长恨歌》便有“在天愿为比翼鸟，在地愿为连理枝”“但教心似金钿坚，天上人间会相见”的话。如元稹的《悼亡诗》便有“他生缘会更难期”“也曾因梦送钱财”的话。） 然而此诗写焦仲卿夫妇的离别只说：

> “卿当日胜贵，吾独向黄泉。”
>
> “黄泉下相见，勿违今日言。”
>
> “生人作死别，恨恨那可论！念与世间辞，千万不复全。”
>
> “我命绝今日，魂去尸长留。……府吏闻此事，心知长别离。”

写焦仲卿别他的母亲，也只说：

> “儿今日冥冥，令母在后单。故作不良计，勿复怨鬼神。”

这都是中国旧宗教里的见解，完全没有佛教的痕迹。一千七八百字的悲剧的诗里丝毫没有佛教的影子，我们如何能说他的形式体裁是佛教文学的产儿呢?

第二，《佛本行赞》《普曜经》等等长篇故事译出之后，并不曾发生多大的影响。梁启超先生说：

> 《佛本行赞》译成华文以后也是风靡一时，六朝名士几于人人共读。

这是毫无根据的话。这一类的故事诗，文学俚俗，辞意烦复，和“六朝名士”的文学风尚相去最远。六朝名士所能了解欣赏的，乃是道安、慧远、支遁、僧肇一流的玄理，决不能欣赏这种几万言的俗文长篇记事。《法华经》与《维摩诘经》一类的名译也不能不待至第六世纪以后方才风行。这都是由于思想习惯的不同，与文学风尚的不同，都是不可勉强的。所以我们综观六朝的文学，只看见惠休、宝月一班和尚的名士化，而不看见六朝名士的和尚化。所以梁、陆诸君重视《佛本行经》一类佛典的文学影响，是想象之谈，怕不足信罢?

陆侃如先生举出几条证据来证明《孔雀东南飞》是六朝作品。我们现在要讨论这些证据是否充分。

本篇末段有“合葬华山傍”的话，所以陆先生起了一个疑问，何以庐江的焦氏夫妇要葬到西岳华山呢？因此他便联想到乐府里《华山畿》二十五篇。《乐府诗集》引《古今乐录》云：

> 《华山畿》者，宋少帝时《懊恼》一曲，亦变曲也。少帝时，南徐一士子从华山畿往云阳。见客舍有女子，年十八九，悦之；无因，遂感心疾。母问其故，具以启母。母为至华山寻访，见女，具以闻；感之，因脱蔽膝，令母密置其席下，卧之当已。少日，果差。忽举席见蔽膝而抱持，遂吞食而死。气欲绝，谓母曰：“葬时，车载从华山度。”母从其意。比至女门，牛不肯前，打拍不动。女曰：“且待须臾！”妆点沐浴，既而出，歌曰：
>
> 华山畿！
>
> 君既为侬死，独活为谁施！
>
> 欢若见怜时，棺木为侬开！
>
> 棺应声开，女遂入棺；家人叩打，无如之何。乃合葬，呼曰“神女冢”。

陆先生从这篇序里得着一个大胆的结论。他说：

> 这件哀怨的故事，在五六世纪时是很普遍的，故发生了二十五篇的民歌。华山畿的神女冢也许变成殉情者的葬地的公名，故《孔雀东南飞》的作者叙述仲卿夫妇合葬时，便用了一个眼前的典故，遂使千余年后的读者们索解无从。但这一点便明明白白的指示我们说，《孔雀东南飞》是作于《华山畿》以后的。

陆先生的结论是很可疑的。《孔雀东南飞》的夫妇，陆先生断定他们不会葬在西岳华山。难道南徐士子的棺材却可以从西岳华山经过吗？南徐州治在现今的丹徒县，云阳在现今的丹阳县。华山大概即是丹阳之南的花山，今属高淳县。云阳可以有华山，何以见得庐江不能有华山呢？两处的华山大概都是本地的小地名，与西岳华山全无关系，两华山彼此也可以完全没有关系。故根据华山畿的神话来证明《孔雀东南飞》的年代，怕不可能罢？

陆先生又指出本篇“新妇入青庐”的话，说，据段成式《酉阳杂俎》卷一，“青庐”是“北朝结婚时的特别名词”。但他所引《酉阳杂俎》一条所谓“礼异”，似指下文“夫家领百余人……挟车俱呼”以及“妇家亲宾妇女……以杖打婿，至有大委顿者”的奇异风俗而言。“青布幔为

屋，在门内外，谓之青庐”，不过如今日北方喜事人家的“搭棚”，没有什么特别之处。况且陆先生自己又引《北史》卷八说北齐幼主：

> 御马则藉以毡罽（jì），食物有十余种；将合牝牡，则设青庐，具牢馔而亲观之。

这也不过如今人的搭棚看戏。这种布棚也叫做“青庐”，可见“青庐”未必是“北朝结婚时的特别名词”了。

陆先生又用“四角龙子幡”，说这是南朝的风尚，这是很不相干的证据，因为陆先生所举的材料都不能证实“龙子幡”为以前所无。况且“青庐”若是北朝异俗，“龙子幡”又是南朝风尚，那么，在那南北分隔的五六世纪，何以南朝风尚与北朝异礼会同时出现于一篇诗里呢？

所以我想，梁启超先生从佛教文学的影响上推想此诗作于六朝，陆侃如先生根据“华山”“青庐”“龙子幡”等，推定此诗作于宋少帝（423—424）与徐陵（死于583）之间，这些主张大概都不能成立。

我以为《孔雀东南飞》的创作大概去那个故事本身的年代不远，大概在建安以后不远，约当三世纪的中叶。但我深信这篇故事诗流传在民间，经过三百多年之久（230—550）方才收在《玉台新咏》里，方才有最后的写定，其间自然经过了无数民众的减增修削，添上了不少的“本地风光”（如“青庐”“龙子幡”之类），吸收了不少的无名诗人的天才与风格，终于变成一篇不朽的杰作。

“孔雀东南飞，五里一徘徊。”— 这自然是民歌的“起头”。当时大概有“孔雀东南飞”的古乐曲调子。曹丕的《临高台》末段云：

> 鹄欲南游，雌不能随。
>
> 我欲躬衔汝，口噤不能开。
>
> 欲负之，毛衣摧颓。
>
> 五里一顾，六里徘徊。

这岂但是首句与末句的文字上的偶合吗？这里譬喻的是男子不能庇护他心爱的妇人，欲言而口噤不能开，欲负她同逃而无力，只能哀鸣瞻

顾而已。这大概就是当日民间的《孔雀东南飞》（或《黄鹄东南飞》？）曲词的本文的一部分。民间的歌者，因为感觉这首古歌辞的寓意恰合焦仲卿的故事的情节，故用他来做“起头”。久而久之，这段起头曲遂被缩短到十个字了。然而这十个字的“起头”却给我们留下了此诗创作时代的一点点暗示。

曹丕死于二二六年，他也是建安时代的一个大诗人，正当焦仲卿故事产生的时代。所以我们假定此诗之初作去此时大概不远。

若这故事产生于三世纪之初，而此诗作于五六世纪（如梁、陆诸先生所说），那么，当那个没有刻板印书的时代，当那个长期纷乱割据的时代，这个故事怎样流传到二三百年后的诗人手里呢？所以我们直截假定故事发生之后不久民间就有《孔雀东南飞》的故事诗起来，一直流传演变，直到《玉台新咏》的写定。

自然，我这个说法也有大疑难。但梁先生与陆先生举出的几点都不是疑难。例如他们说：这一类的作品都起于六朝，前此却无有。依我们的研究，汉、魏之间有蔡琰的《悲愤》，有左、傅的《秦女休行》，故事诗已到了文人阶级了，哪能断定民间没有这一类的作品呢？至于陆先生说此诗“描写服饰及叙述谈话都非常详尽，为古代诗歌里所没有的”，此说也不成问题。描写服饰莫如《日出东南隅》与辛延年的《羽林郎》；叙述谈话莫如《日出东南隅》与《孤儿行》。这是谁也不能否认的。

我的大疑难是：如果《孔雀东南飞》作于三世纪，何以魏、晋、宋、齐的文学批评家— 从曹丕的《典论》以至于刘勰的《文心雕龙》及钟嵘的《诗品》— 都不提起这一篇杰作呢？这岂非此诗晚出的铁证吗？

其实这也不难解释，《孔雀东南飞》在当日实在是一篇白话的长篇民歌，质朴之中，夹着不少土气。至今还显出不少的鄙俚字句，因为太质朴了，不容易得当时文人的欣赏。魏晋以下，文人阶级的文学

渐渐趋向形式的方面，字面要绮丽，声律要讲究，对偶要工整。汉魏民歌带来的一点新生命，渐渐又干枯了。文学又走上僵死的路上去了。到了齐、梁之际，隶事（用典） 之风盛行，声律之论更密，文人的心力转到“平头、上尾、蜂腰、鹤膝”种种把戏上去，正统文学的生气枯尽了。作文学批评的人受了时代的影响，故很少能赏识民间的俗歌的。钟嵘作《诗品》（嵘死于502左右），评论百二十二人的诗，竟不提及乐府歌辞。他分诗人为三品：陆机、潘岳、谢灵运都在上品，而陶潜、鲍照都在中品，可以想见他的文学赏鉴力了。他们对于陶潜、鲍照还不能赏识，何况《孔雀东南飞》那样朴实俚俗的白话诗呢？东汉的乐府歌辞要等到建安时代方才得着曹氏父子的提倡，魏晋南北朝的乐府歌辞要等到陈、隋之际方才得着充分的赏识。故《孔雀东南飞》不见称于刘勰、钟嵘，不见收于《文选》，直到六世纪下半徐陵编《玉台新咏》始被采录，并不算是很可怪诧的事。

这一章印成之后，我又检得曹丕的“鹄欲南游，雌不能随，……五里一顾，六里徘徊”一章，果然是删改民间歌辞的，本辞也载在《玉台新咏》里，其辞云：

飞来双白鹄，乃从西北来，
十十将五五，罗列行不齐。
忽然卒疲病，不能飞相随。
五里一反顾，六里一徘徊。
吾欲衔汝去，口噤不能开。
吾将负汝去，羽毛日摧颓。
乐哉新相知，忧来生别离。
峙𫀆顾群侣，泪落纵横垂。
今日乐相乐，延年万岁期。

此诗又收在《乐府诗集》里，其辞颇有异同，我们也抄在这里：

飞来双白鹄，乃从西北来。
十十五五，罗列行行。

妻卒疲病，行不能相随。

五里一反顾，六里一徘徊。

吾欲衔汝去，口噤不能开。

吾欲负汝去，毛羽何摧颓！

乐哉新相知，忧来生别离。

峙[illegible]顾群侣，泪下不自知。

念与君别离，气结不能言。

各各重自爱，远道归还难。

妾当守空房，闭门下重关。

若生当相见，亡者会黄泉。

今日乐相乐，延年万岁期。

这是汉朝乐府的瑟调歌，曹丕采取此歌的大意，改为长短句，作为新乐府《临高台》的一部分。而本辞仍旧流传在民间，“双白鹄”已讹成“孔雀”了，但“东南飞”仍保存“从西北来”的原意。曹丕原诗前段有“中有黄鹄往且翻”，“白鹄”也已变成了“黄鹄”。民间歌辞靠口唱相传，字句的讹错是免不了的，但“母题”（Motif） 依旧保留不变。故从汉乐府到郭茂倩，这歌辞虽有许多改动，而“母题”始终不变。这个“母题”恰合焦仲卿夫妇的故事，故编《孔雀东南飞》的民间诗人遂用这一只歌作引子。最初的引子必不止这十个字，大概至少像这个样子：

孔雀东南飞，五里一徘徊。

吾欲衔汝去，口噤不能开。

吾欲负汝去，毛羽何摧颓！

流传日久，这段开篇因为是当日人人知道的曲子，遂被缩短只剩开头两句了。又久而久之，这只古歌虽然还存在乐府里，而在民间却被那篇更伟大的长故事诗吞没了。故徐陵选《孔雀东南飞》全诗时，开篇的一段也只有这十个字。一千多年以来，这十个字遂成不可解的疑案。然而这十个字的保存究竟给我们留下了一点时代的暗示，使我们知道焦仲卿妻的故事诗的创作大概在《双白鹄》的古歌还流传在民间

但已讹成《孔雀东南飞》的时候；其时代自然在建安之后，但去焦仲卿故事发生之时必不很远。

07 南北新民族的文学

汉朝统一了四百年，到第三世纪就分裂成三国。魏在北方，算是古文明的继产人。蜀在西方，开化了西部南部的蛮族，在文化史上也占一个地位。最重要的，吴在南方，是楚亡以后，江南江东第一次成独立的国家；吴国疆土的开拓，文化的提高与传播，都极重要；因为吴国的发展就是替后来东晋、宋、齐、梁、陈预备下了一个退步的地方，就是替中国文化预备下了一块避难的所在。

司马氏统一中国，不到二三十年，北中国便发生大乱了。北方杂居的各种新民族— 匈奴、鲜卑、羯、氐、羌— 一时并起，割据北中国，是为五胡十六国的时代。中国文化幸亏有东南一角作退步，中原大族多南迁，勉强保存一线的文明，不致被这一次大扰乱完全毁去。

北方大乱了一百多年，后来鲜卑民族中的拓跋氏起来，逐渐打平了北方诸国，北方才渐渐的有点治安。是为北魏，又称北朝。南方东晋以后虽有朝代的变更，但始终不曾有种族上与文化的大变动。东晋以后直到隋朝平陈，是为南朝。

这个南北分立的时期，有二百年之久；加上以前的五胡十六国时代，加上三国分立的时代，足足有四百年的分裂。这个分裂的时期，是中国文化史上一个最重要的时期。这是中国文明的第一座难关。中国文明虽遭一次大挫折，久而久之，居然能得最后的胜利。东南一角的保存，自不消说了；北方的新民族后来也渐渐的受不住中国文明的魔力，都被同化了。北魏一代，后来完全采用中国的文化，不但禁胡语、废胡服、改汉姓、娶汉女，还要立学校、正礼乐、行古礼。到了拓跋氏的末年，一班复古的学者得势，竟处处用《周礼》，模仿三代

以上的文体，竟比南朝的中国文化更带着古董色彩了。中国文化已经征服了北方的新民族，故到第六世纪北方的隋朝统一南北时，不但有了政治的统一，文化上也容易统一了。

这个割据分裂时代的民间文学，自然是南北新民族的文学。江南新民族本有的吴语文学，到此时代，方才渐渐出现。南方民族的文学的特别色彩是恋爱，是缠绵宛转的恋爱。北方的新民族多带着尚武好勇的性质，故北方的民间文学自然也带着这种气概。不幸北方新民族的平民文学传下来的太少了，真是可惜。有些明明是北朝文学，又被后人误编入南朝文学里去了；例如《企喻歌》《慕容垂歌》《陇头歌》《折杨柳歌》《木兰》，皆有人名或地名可以证明是北方文学，现在多被收入"梁横吹曲辞"里去了。我们现在把它们提出来，便容易看出北方的平民文学的特别色彩是英雄，是慷慨洒落的英雄。

我们先看南方新民族的儿女文学。《大子夜歌》云：

> 歌谣数百种，《子夜》最可怜。
> 慷慨吐清音，明转出天然。

这不但是《子夜歌》的总评，也可算是南方儿女文学的总引子。《晋书·乐志》云：

> 吴歌杂曲，并出江东。东晋以来，稍有增广。

又云：

> 《子夜歌》者，女子名子夜造此声。

《子夜歌》几百首，决不是一人所作，大概都是民间所流传。我们选几首作例：

> 宿昔不梳头，丝发被两肩。
> 婉伸郎膝上，何处不可怜？
>
> 自从别欢来，奁器了不开。
> 头乱不敢理，粉拂生黄衣。

朝思出前门，暮思还后渚。
语笑向谁道，腹中阴忆汝。

揽枕北窗卧，郎来就侬嬉。
喜时多唐突，相怜能几时！

揽裙未结带，约眉出前窗。
罗裳易飘飏，小开骂春风。
夜长不得眠，转侧听更鼓。
无故欢相逢，使侬肝肠苦。

年少当及时，蹉跎日就老。
若不信侬语，但看霜下草。

夜长不得眠，明月何灼灼！
想闻欢唤声，虚应空中诺。

春林花多媚，春鸟意多哀。
春风复多情，吹我罗裳开。

梅花落已尽，柳花随风散。
叹我当春年，无人相要唤。

（《子夜春歌》）

反覆华簟（diàn）上，屏帐了不施。
郎君未可前，待我整容仪。

（《子夜夏歌》）

自从别欢来，何日不相思？
常恐秋叶零，无复连条时。

（《子夜秋歌》）

涂涩无人行，冒寒往相觅。
若不信侬时，但看雪上迹。

寒鸟依高树，枯林鸣悲风。
为欢憔悴尽，那得好颜容？

（《子夜冬歌》）

《子夜歌》之外，还有《华山畿》几十首，《懊侬歌》几十首，《读曲歌》近百首，还有散曲无数。有许多很艳的，如《乌夜啼》云：

可怜乌臼鸟，强言知天曙。
无故三更啼，欢子冒暗去。

如《碧玉歌》云：

碧玉破瓜时，郎为情颠倒。
感郎不羞赧，回身就郎抱。

如《读曲歌》云：

打杀长鸣鸡，弹去乌臼鸟。
愿得连暝不复曙，一年都一晓。

如《华山畿》云：

奈何许！天下人何限，慊慊只为汝！

不能久长离。中夜忆欢时，抱被空中啼。

啼着曙，泪落枕将浮，身沉被流去。

相送劳劳渚。长江不应满，是侬泪成许。

又如《读曲歌》云：

忆欢不能食。徘徊三路间，因风觅消息。

怜欢敢唤名，念欢不呼字。
连唤欢复欢，两誓不相弃。

折杨柳。百鸟园林啼，道欢不离口。
百花鲜。谁能怀春日，独入罗帐眠?

逋发不可料，憔悴为谁睹?
欲知相忆时，但看裙带缓几许。

这种儿女艳歌之中，也有几首的文学技术是很高明的。如上文引的“奈何许”一首是何等经济的剪裁；“折杨柳”一首也有很好的技术。《懊侬歌》中的一首云：

懊恼奈何许！夜闻家中论，不得侬与汝。

《华山畿》里也有同样的一首：

未敢便相许。夜闻侬家论，不持侬与汝。

这诗用寥寥的十五个字写出一件悲剧的恋爱，真是可爱的技术。这种十三字或十五字的小诗，比五言二十字的绝句体还更经济。绝句往往须有“凑句”，远不如这种十三字与十五字的短歌体，可以随宜长短。

我想以上举的例，可以代表南朝的儿女文学了。现在且看北方民族的英雄文学。我们所有的材料之中，最可以代表真正北方文学的是鲜卑民族的《敕勒歌》。这歌本是鲜卑语，译成汉文的。歌辞是：

敕勒川，阴山下，天似穹庐，笼盖四野。

天苍苍，野茫茫，风吹草低见牛羊。

“风吹草低见牛羊”七个字，真是神来之笔，何等朴素！何等真实！《乐府广题》说，北齐高欢攻宇文泰，兵士死去十分之四五，高欢愤怒发病。宇文泰下令道：“高欢鼠子，亲犯玉壁。箭弩一发，元凶自毙。”高欢知道了，只好扶病起坐。他把部下诸贵人都招集拢来，叫斛律金唱《敕勒》，高欢自和之，以安人心。我们读这故事，可以想见这篇歌在当日真可代表鲜卑民族的生活。

我们再举《企喻歌》来作例：

男儿欲作健，结伴不须多。

鹞子经天飞，群雀两向波。

放马大泽中，草好马著膘。

牌子铁裲裆，钰 鉾 （máo） 鸐 （dí） 尾条。

前行看后行，齐着铁裲裆。

前头看后头，齐着铁钲锌。

这是北方尚武民族的军歌了。再看《琅琊王歌》：

新买五尺刀，悬着中梁柱。
一日三摩挲，剧于十五女。

又看《折杨柳歌辞》：

遥看孟津河，杨柳郁婆娑。
我是虏家儿，不解汉儿歌。

健儿须快马，快马须健儿。
蹀跋黄尘下，然后别雄雌。

这种雄壮的歌调，与南朝的儿女文学比较起来，自然天地悬隔，怪不得北方新民族要说“我是虏家儿，不解汉儿歌”了！

北方新民族写痛苦的心境，也只有悲壮，没有愁苦。如《陇头歌》：

陇头流水，流离山下。
念吾一身，飘然旷野。

朝发欣城，暮宿陇头。
寒不能语，舌卷入喉。

陇头流水，鸣声幽咽。
遥望秦川，心肠断绝。

北方平民文学写儿女的心事，也有一种朴实爽快的神气，不像江南女儿那样扭扭捏捏的。我们看《折杨柳枝歌》：

门前一株枣，岁岁不知老，
阿婆不嫁女，那得孙儿抱?

敕敕何力力，女子临窗织。
不闻机杼声，唯闻女叹息。

问女何所思，问女何所忆。

阿婆许嫁女，今年无消息。

这种天真烂漫的神气，确是鲜卑民族文学的特色。

当四世纪初年（东晋太宁元年，323），刘曜同西州氐羌的首领陈安作战，陈安败走。刘曜差将军平先、丘中伯带了劲骑去追他。陈安只带了十几骑在路上格战。他左手奋七尺大刀，右手执丈八蛇矛；敌人离近则他的刀矛齐发，往往杀伤五六人。敌远了，他就用弓箭左右驰射而走。追来的平先也是一员健将，勇捷如飞，与陈安搏战三合，夺了他的丈八蛇矛。那时天黑了，又遇大雨，陈安丢了马匹，爬山岭，躲在溪涧里。次日天晴，追兵跟着他们的脚迹，追着陈安，把他杀了。陈安平日很得人心，他死后，陇上民间为作《陇上歌》。其辞云：

陇上健儿曰陈安，躯干虽小腹中宽，爱养将士同心肝。

騄骢骏马铁锻鞍，七尺大刀配齐镮，

丈八蛇矛左右盘。十荡十决无当前。

百骑俱出如云浮，追者千万骑悠悠。

战始三交失蛇矛，十骑俱荡九骑留。

弃我騄骢攀岩幽，天非降雨迨者休。

阿呵呜呼奈子何！呜呼阿呵奈子何！

（纪事用《晋书》一百三，歌辞用《赵书》）

这也是北方民族的英雄文学。这种故事诗体也可以同上章所说互相印证。傅玄的年代与刘曜、陈安相去很近。傅玄的《秦女休行》有“义声驰雍凉”的话，大概《秦女休》的故事诗也起于西北方，也许是北方民族的故事。

故事诗也有南北的区别。《日出东南隅》似是南方的故事诗，《秦女休》便是北方杀人报仇的女英雄歌了。《孔雀东南飞》是南方的故事诗，《木兰辞》便是北方代父从军的女英雄歌了。

北方的平民文学的最大杰作是《木兰辞》，我们先抄此诗全文，分段写如下：

唧唧复唧唧，木兰当户织。
不闻机杼声，惟闻女叹息。
问女何所思，问女何所忆。
“女亦无所思，女亦无所忆。
昨夜见军帖，可汗大点兵，
军书十二卷，卷卷有爷名。
阿爷无大儿，木兰无长兄，
愿为市鞍马，从此替爷征。”

东市买骏马，西市买鞍鞯，
南市买辔头，北市买长鞭。
旦辞爷娘去，暮宿黄河边，
不闻爷娘唤女声，但闻黄河流水声溅溅。
旦辞黄河去，暮宿黑山头；
不闻爷娘唤女声，但闻燕山胡骑声啾啾。

万里赴戎机，关山度若飞。
朔气传金柝，寒光照铁衣。
将军百战死，壮士十年归。

归来见天子，天子坐明堂，
策勋十二转，赏赐百千强。
可汗问所欲，“木兰不用尚书郎，
愿借明驼千里足，送儿还故乡。”

爷娘闻女来，出郭相扶将。
阿姊闻妹来，当户理红妆。
小弟闻姊来，磨刀霍霍向猪羊。
开我东阁门，坐我西间床。
脱我战时袍，着我旧时裳。
当窗理云鬓，对镜贴花黄。

出门看火伴，火伴始惊惶：
“同行十二年，不知木兰是女郎。”

雄兔脚扑朔，雌兔眼迷离。
两兔傍地走，安能辨我是雄雌？

我要请读者注意此诗起首“唧唧复唧唧，木兰当户织，不闻机杼声，惟闻女叹息。问女何所思，问女何所忆”六句与上文引的《折杨柳枝歌》中间“敕敕何力力”六句差不多完全相同。这不但可见此诗是民间的作品，并且还可以推知此诗创作的年代大概和《折杨柳枝歌》相去不远。这种故事诗流传在民间，经过多少演变，后来引起了文人的注意，不免有改削润色的地方。如中间“朔气传金柝，寒光照铁衣”便不像民间的作风，大概是文人改作的。也许原文的中间有描写木兰的战功的一长段或几长段，文人嫌他拖沓，删去这一段，仅仅把“万里赴戎机，关山度若飞”两句总写木兰的跋涉；把“将军百战死，壮士十年归”两句总写她的战功；而文人手痒，忍不住又夹入这一联的词藻。

北方文学之中，只有一篇贵族文学可以算是白话文学。这一篇是北魏胡太后为她的情人杨华作的《杨白花》。胡太后爱上了杨华，逼迫他做了她的情人，杨华怕祸，逃归南朝。太后想念他，作了这歌，使宫人连臂踏足同唱。歌辞是：

阳春二三月，杨柳齐作花。
春风一夜入闺闼，杨花飘荡落南家。
含情出户脚无力，拾得杨花泪沾臆。
秋去春还双燕子，愿衔杨花入窠里！

这已是北方民族被中国文明软化后的文学了。

08 唐以前三百年中的文学趋势（300-600）

汉魏之际，文学受了民歌的影响，得着不少新的生机，故能开一个新局面。但文学虽然免不了民众化，而一点点民众文学的力量究竟抵不住传统文学的权威。故建安、正始以后，文人的作品仍旧渐渐回到古文学的老路上去。

我们在第四章里已略述散文受了辞赋的影响逐渐倾向骈俪的体裁。这个“辞赋化”与“骈俪化”的倾向到了魏晋以下更明显了，更急进了。六朝的文学可说是一切文体都受了辞赋的笼罩，都“骈俪化”了。论议文也成了辞赋体，记叙文（除了少数史家）也用了骈俪文，抒情诗也用骈偶，纪事与发议论的诗也用骈偶，甚至于描写风景也用骈偶。故这个时代可说是一切韵文与散文的骈偶化的时代。

我们试举西晋文坛领袖陆机（死于303）的作品为例。陆机作《文赋》，是一篇论文学原理的文字，这个题目便该用散文作的，他却通篇用赋体。其中一段云：

> ……其始也，皆收视反听，耽思傍讯，精骛八极，心游万仞。其致也，情瞳眬而弥鲜，物昭晰而互进；倾群言之沥液，漱六艺之芳润；浮天渊以安流，濯下泉而潜浸。于是沉辞怫悦，若游鱼衔钩而出重渊之深；浮藻连翩，若翰鸟婴缴而坠层云之峻。收百世之阙文，采千载之遗韵。谢朝华于已披，启夕秀于未振。观古今之须臾，抚四海于一瞬。

这种文章，读起来很顺口，也很顺耳，只是读者不能确定作者究竟说的是什么东西。但当时的风尚如此，议论的文章往往作赋体；即使不作赋体，如葛洪的《抱朴子》，如刘勰的《文心雕龙》，如钟嵘的《诗品》，也都带着许多的骈文偶句。

在记事文的方面，几个重要史家如陈寿、范晔之流还能保持司马迁、班固的散文遗风。但史料的来源多靠传记碑志，而这个时代的碑传文字多充分地骈偶化了，事迹被词藻所隐蔽，读者至多只能猜想其大概，既不能正确，又不能详细，文体之坏，莫过于此了。

在韵文的方面，骈偶化的趋势也很明显。大家如陆机竟有这样恶劣的诗句：

逝矣经天日，悲哉带地川！

（《长歌行》）

邈矣垂天景，壮哉奋地雷！

（《折杨柳》）

本来说话里也未尝不可有对偶的句子，故古民歌里也有“新人工织缣，故人工织素；织缣日一匹，织素五丈余”的话，那便是自然的对偶句子。现代民歌里也有“上床要人背，下床要人驮”，那也是自然的对偶。但说话作文作诗若专作对偶的句子，或专在对仗的工整上做工夫，那就是走了魔道了。

陆机同时的诗人左思是个有思想的诗人，故他的诗虽然也带点骈偶，却不讨人厌。如他的《咏史》八首之一云：

郁郁涧底松，离离山上苗。
以彼径寸茎，荫此百尺条。
世胄蹑高位，英俊沉下僚。
地势使之然，由来非一朝。
金张藉旧业，七叶珥汉貂。
冯公岂不伟，白首不见招。（金张是汉时的外戚。冯公指冯唐。）

左思有《娇女诗》，却是用白话作的。首段云：

吾家有娇女，皎皎颇白晰。
小字为纨素，口齿自清历。
鬓发覆广额，双耳似连璧。

明朝弄梳台，黛眉类扫迹。

浓朱衍丹唇，黄吻烂漫赤。

中间一段云：

驰骛翔园林，果下皆生摘。

江葩缀紫带，萍实骤抵掷。

贪花风雨中，眒（瞬） 忽数百适。

结语云：

任其孺子意，羞受长者责。

瞥闻当与杖，掩泪俱向壁（诗中写两个女儿，纨素与蕙芳，故说“俱向壁”） 。

又同时诗人程晓，是傅玄的朋友，也曾有一首白话诗，题为《嘲热客》：

平生三伏时，道路无行车。

闭门避暑卧，出入不相过。

今世褦襶 （ nài dài ） 子，触热到人家。

主人闻客来，蹙顰“奈此何”！

谓当起行去，安坐正跰跨。

所说无一急，嗒哈一何多？

疲倦向之久，甫问“君极那”？

摇扇髀中痛，流汗正滂沱。

莫谓为小事，亦是一大瑕。

传戒诸高明，热行宜见呵。

大概当时并不是没有白话诗，应璩、左思、程晓都可以为证。但当日的文人受辞赋的影响太大了，太久了，总不肯承认白话诗的地位。后世所传的魏晋时人的几首白话诗都不过是嘲笑之作，游戏之笔，如后人的“打油诗”。作正经郑重的诗歌是必须摆起《周颂》《大雅》架子的，如陆机《赠弟诗》：

於穆予宗，禀精东岳。

诞育祖考，造我南国。

南国克靖，实繇洪绩。

惟帝念功，载繁其锡。

其次，至少也必须打着骈偶的调子，如张协的《杂诗》：

大火流坤维，白日驰西陆。

浮阳映翠林，回飚扇绿竹。

飞雨洒朝兰，轻露栖丛菊。

龙蛰暄气凝，天高万物肃。

弱条不重结，芳蕤岂再馥？

人生瀛海内，忽如鸟过目。

川上之叹逝，前修以自勖。

十四行之中，十行全是对仗！

钟嵘说：

永嘉时（307—313），贵黄老，稍尚虚谈。于是篇什，理过其辞，淡乎寡味。爰及江表（西晋亡于316，元帝在江南建国，是为东晋），微波尚传。孙绰、许询、桓、庾诸公诗皆平典似《道德论》（魏时何晏作《道德论》）。建安风力尽矣。

许询的诗今不传了（丁福保《全晋诗》只收他的四句诗）。桓温、庾亮的诗也不传于后。日本残存的唐朝编纂的《文馆词林》卷一百五十七（董康影印本）载有孙绰的诗四首，很可以表示这时代的玄理诗的趋势。如他《赠温峤》诗的第一段云：

大朴无像，钻之者鲜。

玄风虽存，微言靡演。

邈矣哲人，测深钩缅。

谁谓道辽，得之无远。

如《答许询》的第一段云：

仰观大造，俯览时物。

机过患生，吉凶相拂。

智以利昏，识由情屈。

野有寒枯，朝有炎郁。

失则震惊，得必充诎。

又如《赠谢安》的第一段云：

缅哉冥古，邈矣上皇。

夷明太素，结纽灵纲。

不有其一， 二理曷彰?

幽源散流，玄风吐芳。

芳扇则歇，流引则远。

朴以雕残，实由英翦（“翦”字原作“前”。从丁福保校改） 。

大概这个时代的玄理诗不免都走上了抽象的玄谈的一路，并且还要勉力学古简，故结果竟不成诗，只成了一些谈玄的歌诀。

只有一个郭璞（死于322） 颇能打破这种抽象的说理，改用具体的写法。他的四言诗也不免犯了抽象的毛病，如他的《与王使君》的末段云：

靡竭匪浚，靡颓匪隆。

持贵以降，挹满以冲。

……（他的四言诗也保存在《文馆词林》卷一五七里。）

但他的五言的《游仙诗》便不同了。《游仙》的第二首云：

青溪千余仞，中有一道士。

云生梁栋间，风出窗户里。

借问此何谁，云是鬼谷子。

翘迹企颖阳（指许由） ，临河思洗耳。

“阊阖”（秋风为阊阖风） 西南来，潜波涣鳞起。

灵妃顾我笑，粲然启玉齿。

蹇修时不存，要之将谁使?

第四首云：

六龙安可顿？运流有代谢。
时变感人思，已秋复愿夏。
淮海变微禽，吾生独不化。
虽欲腾丹溪，云螭非我驾。
愧无鲁阳德，回日向三舍。
临川哀逝年，抚心独悲吒。

第三首云：

翡翠戏兰苕，容色更相鲜。
绿萝结高林，蒙笼盖一山。
中有冥寂士，静啸抚清弦。
放情陵霄外，嚼蕊挹飞泉。
赤松临上游，驾鸿乘紫烟。
左挹浮丘袖，右拍洪崖肩。
借问蜉蝣辈，安知龟鹤年？

这些诗里固然也谈玄说理，却不是抽象的写法。钟嵘《诗品》说郭璞“始变永嘉平淡之体，故为中兴第一”。刘勰也说，“景纯（郭璞，字景纯）艳逸，足冠中兴”。所谓“平淡”，只是太抽象的说理；所谓“艳逸”，只是化抽象的为具体的。本来说理之作宜用散文。两汉以下，多用赋体。用诗体来说理，本不容易。应璩、孙绰的失败，都由于不能用具体的写法。凡用诗体来说理，意思越抽象，写法越应该具体。仲长统的《述志》诗与郭璞的《游仙》诗所以比较可读，都只因为他们能运用一些鲜明艳逸的具体象征来达出一两个抽象的理想。左思的《咏史》也颇能如此。

两晋的文学大体只是一班文匠诗匠的文学。除去左思、郭璞少数人之外，所谓“三张、二陆、两潘”（张载与弟协、亢；陆机与弟云；潘岳与侄尼），都只是文匠诗匠而已。

然而东晋晚年却出了一个大诗人陶潜（本名渊明，字元亮，死于427年）。陶潜是自然主义的哲学的绝好代表者。他的一生只行得“自然”

两个字。他自己作了一篇《五柳先生传》，替自己写照：

> 先生不知何许人，不详姓字；宅边有五柳树，因以为号焉。闲静少言，不慕荣利。好读书，不求甚解；每有会意，欣然忘食。性嗜酒，而家贫不能恒得。亲旧知其如此，或置酒招之，造饮必尽，期在必醉；既醉而退，曾不吝情。环堵萧然，不蔽风日，短褐穿结，箪瓢屡空，晏如也。常著文章自娱，颇示己志。忘怀得失，以此自终。

陶潜的诗在六朝文学史上可算得一大革命。他把建安以后一切辞赋化、骈偶化、古典化的恶习气都扫除的干干净净。他生在民间，做了几次小官，仍旧回到民间。史家说他归家以后“未尝有所造诣，所之唯至田舍及庐山游观而已”（《晋书》九十四）。他的环境是产生平民文学的环境；而他的学问思想却又能提高他的作品的意境。故他的意境是哲学家的意境，而他的言语却是民间的言语。他的哲学又是他实地经验过来的，平生实行的自然主义，并不像孙绰、支遁一班人只供挥麈清谈的口头玄理。所以他尽管作田家语，而处处有高远的意境；尽管作哲理诗，而不失为平民的诗人。钟嵘《诗品》说他：

> 其原出于应璩，又协左思风力。文体省净，殆无长语。笃意真古，辞兴婉惬，每观其文，想其人德。至如“欢言酌春酒”“日暮天无云”，风华清靡，岂直为田家语耶？古今隐逸诗人之宗也。

钟嵘虽然把陶潜列在中品，但这几句话却是十分推崇他。他说陶诗出于应璩、左思，也有一点道理。应璩是作白话谐诗的（说见第五章），左思也作过白话的谐诗。陶潜的白话诗，如《责子》，如《挽歌》，也是诙谐的诗，故钟嵘说他出于应璩。其实陶潜的诗只是他的天才与环境的结果，同那“拙朴类措大语”的应璩未必有什么渊源的关系。不过我们从历史的大趋势看来，从民间的俗谣到有意作“谐”诗的应璩、左思、程晓等，从“拙朴”的《百一诗》到“天然去雕饰”的陶诗，— 这种趋势不能说是完全偶然的。他们很清楚地指点出中国文学史的一个自然的趋势，就是白话文学的冲动。这种冲动是压不住的。作《圣主得贤臣颂》的王褒竟会作白话的《僮约》，作《三都赋》的左思竟会作白话的《娇女诗》。在那诗体骈偶化的风气最盛的时代里竟会跳出

一个白话诗人陶潜，这都足以证明那白话文学的生机是谁也不能长久压抑下去的。

我们选陶潜的白话诗若干首附在下面：

归田园居　二首

（一）

少无适俗韵，性本爱丘山。
误落尘网中，一去三十年。
羁鸟恋旧林，池鱼思故渊。
开荒南野际，守拙归园田。
方宅十余亩，草屋八九间。
榆柳荫后园，桃李罗堂前。
暧暧远人村，依依墟里烟。
狗吠深巷中，鸡鸣桑树巅。
户庭无尘杂，虚室有余闲。
久在樊笼里，复得返自然。

（二）

种豆南山下，草盛豆苗稀。
晨兴理荒秽，带月荷锄归。
道狭草木长，夕露沾我衣。
衣沾不足惜，但使愿无违。

庚戌岁九月中于西田获早稻

人生归有道，衣食固其端。
孰是都不营，而以求自安？
开春理常业，岁功聊可观。
晨出肆微勤，日入负耒还。
山中饶霜露，风气亦先寒。
田家岂不苦？弗获辞此难。
四体诚乃疲，庶无异患干。
盥濯（guàn zhuó）息檐下，斗酒散襟颜。

遥遥沮溺心，千载乃相关。
但愿长如此，躬耕非所叹。

饮酒　三首

（一）

道丧向千载，人人惜其情。
有酒不肯饮，但顾世间名。
所以贵我身，岂不在一生。
一生复能几，倏如流电惊。
鼎鼎百年内，持此欲何成?

（二）

结庐在人境，而无车马喧。
问君何能尔，心远地自偏。
采菊东篱下，悠然见南山。
山气日夕佳，飞鸟相与还，
此中有真意，欲辨已忘言。

（三）

故人赏我趣，挈壶相与至。
班荆坐松下，数斟已复醉。
父老杂乱言，觞酌失行次。
不觉知有我，安知物为贵?
悠悠迷所留，酒中有深味。

拟　古

日暮天无云，春风扇微和。
佳人美清夜，达曙酣且歌。

歌竟长叹息，持此感人多。
皎皎云间月，灼灼叶中华。
岂无一时好，不久当如何?

读《山海经》

孟夏草木长，绕屋树扶疏。
众鸟欣有托，吾亦爱吾庐。
既耕亦已种，时还读我书。
穷巷隔深辙，颇回故人车。
欢然酌春酒，摘我园中蔬。
微雨从东来，好风与之俱。
泛览周王传，流观山海图。
俯仰终宇宙，不乐复何如?

责　子

白发被两鬓，肌肤不复实。
虽有五男儿，总不好纸笔。
阿舒已十六，懒惰故无匹。
阿宣行志学，而不爱文术。
雍端年十三，不识六与七。
通子垂九龄，但觅梨与栗。
— 天运苟如此，且进杯中物。

挽歌辞

有生必有死，早终非命促。
昨暮同为人，今旦在鬼录。
魂气散何之？枯形寄空木。

娇儿索父啼，良友抚我哭。
得失不复知，是非安能觉?
千秋万岁后，谁知荣与辱?
但恨在世时，饮酒不得足。

刘宋一代（420—478）号称文学盛世。但向来所谓元嘉（文帝年号，424—453）文学的代表者谢灵运与颜延之实在不很高明。颜延之是一个庸才，他的诗毫无诗意；鲍照说他的诗像“铺锦列绣，亦雕缋满眼”，钟嵘说他“喜用古事，弥见拘束”，都是很不错的批评。谢灵运是一个佛教徒，喜欢游玩山水，故他的诗开“山水”的一派。刘勰说：

> 宋初文咏，庄老告退而山水方滋。俪采百字之偶，争价一句之奇。情必极貌以写物，辞必穷力而追新。

但他受辞赋的影响太深了，用骈偶的句子来描写山水，故他的成绩并不算好。我们只选一首比较最好的诗— 《石壁精舍还湖中作》：

昏旦变气候，山水含清晖。
清晖能娱人，游子憺忘归。
出谷日尚早，入舟阳已违。
林壑敛暝色，云霞收夕霏。
芰（jì）荷迭映蔚，蒲稗相因依。
披拂趋南径，愉悦偃东扉。
虑澹物自轻，意惬理无违。
寄言摄生客，试用此道推。

此诗全是骈偶，而“出谷”一联与“披拂”一联都是恶劣的句子。其实“山水”一派应该以陶潜为开山祖师。谢灵运有意作山水诗，却只能把自然界的景物硬裁割成骈俪的对子，远不如陶潜真能欣赏自然的美：“此中有真意，欲辨已忘言”，这才是“自然诗人”（Nature - poets）的大师。后来最著名的自然诗人如王维、孟浩然、陆游、范成大、杨万里等，都出于陶，而不出于谢。

当时的最大诗人不是谢与颜，乃是鲍照。鲍照是一个有绝高天才的人；他二十岁时作《行路难》十八首，才气纵横，上无古人，下开百代。他的成就应该很大。可惜他生在那个纤弱的时代，矮人队里不容长人出头，他终于不能不压抑他的天才，不能不委屈迁就当时文学界的风尚。史家说那时宋文帝方以文章自高，颇多忌，故鲍照的作品不敢尽其才。钟嵘也说：“嗟其才秀人微，故取湮当代。”钟嵘又引羊曜璠的话，说颜延之“忌鲍之文，故立休鲍之论”。休是惠休，本是和尚，文帝叫他还俗，复姓汤。颜延之瞧不起惠休的诗，说“惠休制作，委巷中歌谣耳”。颜延之这样轻视惠休，却又把鲍照比他，可见鲍照在当日受一班传统文人的妒忌与排挤。钟嵘也说他“贵尚巧似，不避危仄，颇伤清雅之调。故言险俗者，多以附照”。鲍照的天才不但“取湮当代”，到了身后，还蒙“险俗”的批评。

其实“险”只是说他才气放逸，“俗”只是说他不避白话，近于“委巷中歌谣”。古代民歌在建安、正始时期已发生了一点影响，只为辞赋的权威太大，曹氏父子兄弟多不能充分地民歌化。鲍照受乐府民歌的影响最大，故他的少年作品多显出模仿乐府歌行的痕迹。他模仿乐府歌辞竟能“巧似”，故当时的文人嫌他“颇伤清雅”，说他“险俗”。直到三百年后，乐府民歌的影响已充分地感觉到了，才有李白、杜甫一班人出来发扬光大鲍照开辟的风气。杜甫说“俊逸鲍参军”。三百年的光景，“险俗”竟变成了“俊逸”了！这可见鲍照是个开风气的先锋；他在当时不受人的赏识，这正是他的伟大之处。

鲍照的诗：

代《结客少年场行》

骢马金络头，锦带佩吴钩。
失意杯酒间，白刃起相仇。
追兵一旦至，负剑远行游。
去乡三十载，复得还旧丘。
升高临四关，表里望皇州。

九衢平若水，双阙似云浮。

扶宫罗将相，夹道列王侯。

日中市朝满，车马若川流。

击钟陈鼎食，方驾自相求。

今我独何为，坎壈（lǎn）怀百忧？

拟《行路难》（十八首之五）

（一）

奉君金卮之美酒，玳瑁玉匣之雕琴。

七采芙蓉之羽帐，九华葡萄之锦衾。

红颜零落岁将暮，寒花宛转时欲沉。

愿君裁悲且减思，听我抵节《行路吟》。

不见柏梁铜雀上，宁闻古时清吹音？

（二）

璇闺玉墀上椒阁，文窗绮户垂绣幕。

中有一人字金兰，被服纤罗蕴芳藿。

春燕差池风散梅，开帷对影弄禽爵。（禽爵只是禽雀。丁福保说当作“金爵”，谓金爵钗也。似未为当。）

含歌揽泪不能言，人生几时得为乐？

宁作野中之双凫，不愿云间之别鹤！

（三）

泻水置平地，各自东西南北流。

人生亦有命，安能行叹复坐愁？

酌酒以自宽，举杯断绝歌《路难》。

心非木石岂无感？吞声踯躅不能言。

（四）

对案不能食，拔剑击柱长叹息：

“丈夫生世会几时？安能蹀躞垂羽翼？”

弃置罢官去，还家自休息。

朝出与亲辞，暮还在亲侧。

弄儿床前戏，看妇机中织。

自古圣贤尽贫贱，何况我辈孤且直！

（五）

愁思忽而至，跨马出北门。

举头四顾望，但见松柏园。

荆棘郁蹲蹲，中有一鸟名杜鹃。

言是古时蜀帝魂，声音哀苦鸣不息。

羽毛憔悴似人髡（kūn），飞走树间啄虫蚁。

岂忆往日天子尊，念此死生变化非常理，

中心恻怆不能言。

代《淮南王》

朱城九门门九开，愿逐明月入君怀。

入君怀，结君佩，怨君恨君恃君爱。

筑城思坚剑思利，同盛同衰莫相弃。

代《雉朝飞》

雉朝飞，振羽翼，专场挟雌恃强力。

媒已惊，翳又逼，蒿间潜彀卢矢直。

刎绣颈，碎锦臆，绝命君前无怨色。

握君手，执杯酒，意气相倾死何有！

鲍照的诗里很有许多白话诗，如《行路难》末篇的“但愿樽中九酝满，莫惜床头百个钱”之类。所以同时的人把他比惠休。惠休的诗传世甚少，但颜延之说他的诗是“委巷中歌谣”，可见他的诗必是白话的或近于白话的。我们抄他的《白纻歌》一首：

少年窈窕舞君前，容华艳艳将欲然。

为君娇凝复迁延，流目送笑不敢前。

长袖拂面心自煎，愿君流光及盛年。

这很不像和尚家说的话。在惠休之后，有个和尚宝月，却是一个白话诗人。我们抄他的诗三首：

估客乐

（一）

郎作十里行，侬作九里送。
拔侬头上钗，与郎资路用。

（二）

有信数寄书，无信心相忆。
莫作瓶落井，一去无消息。

（三）

大艑珂峨头，何处发扬州？
借问艑上郎，见侬所欢不？

钟嵘评论元嘉以后文人趋向用典的风气云：

夫属词比事，乃为通谈。若乃经国文符，应资博古；撰德驳奏，宜穷往烈。至乎吟咏情性，亦何贵于用事。“思君如流水”既是即目；“高台多悲风”亦惟所见；“清晨登陇首”羌无故实；“明月照积雪”讵出经史？观古今胜语，多非补假，皆由直寻。颜延之、谢庄尤为繁密，于时化之。故大明、泰始（宋武帝、明帝年号，457—471）中，文章殆同书抄。近任昉、王元长（王融）等词不贵奇，竞须新事；尔来作者寖以成俗，遂乃句无虚语，语无虚字，拘挛补衲，蠹（dù）文已甚。

他又评论齐、梁之间注重声律的风气道：

古曰诗颂，皆被之金竹，故非调五音无以谐会。……三祖（魏武帝、文帝、明帝）之词，文或不工，而韵入歌唱，此重音韵之义也，与世之言宫商异矣。今既不被管弦，亦何取于声律耶？齐有王元长者……创其首，谢朓（tiǎo）、沈约扬其波。三贤咸贵公子孙，幼有文辩，于是士流景慕，务为精密，襞积细微，专相陵架，故使文多拘忌，伤其真美。余谓文制本须讽读，不可蹇碍；但令清浊通流，口吻调利，斯为足矣。至平上去入，则余病未能；蜂腰鹤膝，闾里已具（末四字不可解）。

《南齐书·陆厥传》也说：

永明（483—493）末，盛为文章。吴兴沈约、陈郡谢朓、琅琊王融以气类相推毂。河南周颙善识声韵。约等文皆用宫商，以平上去入为四声，以此制韵，不可增减。有“平头”

“上尾”“蜂腰”“鹤膝”。五字之中，音韵悉异，两句之中，角徵不同，世呼为“永明体”。

沈约在《宋书·谢灵运传》里说：

五色相宣，八音协畅，由乎玄黄律吕，各适物宜。欲使宫羽相变，低昂舛节，若前有浮声，则后须切响。一简之内，音韵尽殊；两句之中，轻重悉异。妙达此旨，始可言文。

这是永明文学的重要主张。文学到此地步，可算是遭一大劫。史家说：

宋明帝博好文章，……每有祯祥及游幸宴集，辄陈诗展义，且以命朝臣。其戎士武夫则请托不暇，困于课限，或买以应诏焉。于是天下向风，人自藻饰，雕虫之艺盛于时矣。

皇帝提倡于上，王融、沈约、谢朓一班人鼓吹于下，于是文学遂成了极端的机械化。试举沈约的一首《早发定山》诗作个例：

夙龄爱远壑，晚莅见奇山。
标峰彩虹外，置岭白云间。
倾壁忽斜竖，绝顶复孤圆。
归流海漫漫，出浦水溅溅。
野棠开未落，山樱发欲然。
忘归属兰杜，怀禄寄芳荃。
眷言采三秀，徘徊望九仙。

这种作品只算得文匠变把戏，算不得文学。但沈约、王融的声律论却在文学史上发生了不少恶影响。后来所谓律诗只是遵守这种格律的诗。骈偶之文也因此而更趋向严格的机械化。我们要知道文化史上自有这种怪事。往往古人走错了一条路，后人也会将错就错，推波助澜，继续走那条错路。譬如缠小脚本是一件最丑恶又最不人道的事，然而居然有人模仿，有人提倡，到一千年之久。骈文与律诗正是同等的怪现状。

但文学的新时代快到了。萧梁（502—554）一代很有几个文学批评家，他们对于当时文学上的几种机械化的趋势颇能表示反对的批评。

钟嵘的议论已引在上文了。萧纲（简文帝）为太子时，曾有与弟湘东王绎书，评论文学界的流弊，略云：

> 比闻京师文体懦钝殊常，竞学浮疏，争为阐缓，……既殊比兴，正背《风》《骚》。……未闻吟咏情性，反拟《内则》之篇，操笔写志，更摹《酒诰》之作；“迟迟春日”翻学《归藏》，“湛湛江水”遂同《大传》。吾既拙于为文，不敢轻有掎摭（jǐ zhí）。但以当世之作，历万古之才人，……观其遣辞用心，了不相似。若以今文为是，则古文为非；若昔贤可称，则今体宜弃。

梁时又有史家裴子野著有《雕虫论》，讥评当日的文学家，说他们：

> 其兴浮，其志弱，巧而不要，隐而不深。……荀卿有言：“乱世之征，文章匿而采。”斯岂近之乎?

“巧而不要，隐而不深”，这八个字可以抹倒六朝时代绝大部分的文学。

最可怪的是那主张声律论最有力的沈约也有“文章三易”之论！他说：

> 文章当从三易：易见事，一也；易识字，二也；易读诵，三也。（见《颜氏家训》）

沈约这话在当时也许别有所指：“易见事”也许即是邢子才所谓“用事不使人觉”；“易读诵”也许指他的声律论。但沈约居然有这种议论，可见风气快要转变了。

这五六百年中的乐府民歌到了这个时候应该要发生影响了。我们看萧梁一代（502—554）几个帝王仿作的乐府，便可以感觉文学史的新趋势了。萧衍（武帝）的乐府里显出江南儿女艳歌的大影响。如他的《子夜歌》：

> 恃爱如欲进，含羞未肯前。
> 朱口发艳歌，玉指弄娇弦。
>
> 阶上香入怀，庭中花照眼。
> 春心一如此，情来不可限。

如他的《欢闻歌》：

艳艳金楼女，心如玉池莲。
持底报郎思？俱期游梵天。（“底”是“什么”。）

这都是模仿民间艳歌之作。

他的儿子萧纲（简文帝）也作了不少的乐府歌辞。如《生别离》：

别离四弦声，相思双笛引。
一去十三年，复无好音信。

如《春江曲》：

客行只念路，相争渡京口。
谁知堤上人，拭泪空摇手？

如《乌栖曲》：

浮云似帐月如钩，那能夜夜南陌头！
宜城酝酒今行熟，莫惜停鞍暂栖宿。

青牛丹毂七香车，可怜今夜宿娼家。
高树乌欲栖，罗帏翠帐向君低。

如《江南弄》中的两首：

江南曲

枝中木上春并归，长杨扫地桃花飞。
清风吹人光照衣。光照衣，景将夕。
掷黄金，留上客。

龙笛曲

金门玉堂临水居，一颦一笑千万余。
游子去还愿莫疏。愿莫疏，意何极？
双鸳鸯，两相忆。

在这些诗里，我们很可以看出民歌的大影响了。

这样仿作民歌的风气至少有好几种结果：第一是对于民歌的欣赏。试看梁乐府歌辞之多，便是绝好证据。又如徐陵在梁、陈之间编《玉台新咏》，收入民间歌辞很多。我们拿《玉台新咏》来比较那早几十年的《文选》，就可以看出当日文人对于民歌的新欣赏了。《文选》不曾收《孔雀东南飞》，而《玉台新咏》竟把这首长诗完全采入，这又可见民歌欣赏力的进步了。第二是诗体的民歌化的趋势。宋、齐、梁、陈的诗人的“小诗”，如《自君之出矣》一类，大概都是模仿民间的短歌的。梁以后，此体更盛行，遂开后来五言绝句的体裁。如萧纲的小诗：

愁闺照镜

别来憔悴久，他人怪颜色。

只有匣中镜，还持自相识。

如何逊的小诗：

为人妾怨

燕戏还檐际，花飞落枕前。

寸心君不见，拭泪坐调弦。

秋闺怨

闺阁行人断，房栊月影斜。

谁能北窗下，独对后园花？

如江洪的小诗：

咏美人治妆

上车畏不妍，顾盼更斜转，

大恨画眉长，犹言颜色浅。

隐士陶弘景（死于536）有《答诏问山中何所有》的一首诗：

山中何所有？岭上多白云。

只可自怡悦，不堪持赠君。

这竟是一首严格的“绝句”了。

陈叔宝（后主，583—589）是个风流天子。史家说他每引宾客对贵妃等游宴，使诸贵人及女学士与狎客共赋新诗，互相赠答。其中有最艳丽的诗，往往被选作曲词，制成曲调，选几百个美貌的宫女学习歌唱，分班演奏；在这个环境里产出的诗歌应该有民歌化的色彩了。果然后主的诗很有民歌的风味。我们略举几首作例：

三妇艳词

大妇西北楼，中妇南陌头。

小妇初妆点，回眉对月钩。

可怜还自觉，人看反更羞。（“可怜”即是可爱，古诗中“怜”字多如此解。）

大妇爱恒偏，中妇意长坚。

小妇独娇笑，新来华烛前。

新来诚可惑，为许得新怜。

大妇正当垆，中妇裁罗襦。

小妇独无事，淇上待吴姝。

鸟归花复落，欲去却踟蹰。

《三妇艳词》起于古乐府《长安有狭邪行》，齐、梁诗人最喜欢仿作这曲辞，或名《中妇织流黄》，或名《相逢狭路间》，或名《三妇艳诗》，或名《三妇艳》，或名《拟三妇》，诗中“母题”（Motif）大抵相同，先后共计有几十首，陈后主一个人便作了十一首，这又可见仿作民歌的风气了。后主又有：

舞媚娘

春日好风光，寻观向市傍。

转身移佩响，牵袖起衣香。

自君之出矣

自君之出矣，房空帷帐轻。

思君如昼烛，怀心不见明。

自君之出矣，绿草遍阶生。

思君如夜烛，垂泪着鸡鸣。

乌栖曲

合欢襦薰百和香，床中被织两鸳鸯。

乌啼汉没天应曙，只持怀抱送君去。

东飞伯劳歌

池侧鸳鸯春日莺，绿珠绛树相逢迎。

谁家佳丽过淇上，翠钗绮袖波中漾。

雕鞍绣户花恒发，珠帘玉砌移明月。

年时二七犹未笄，转顾流盼鬟鬓低。

风飞蕊落将何故？可惜可怜空掷度。

后主的乐府可算是民歌影响的文学的代表，他同时的诗人阴铿的“律诗”可算是“声律论”产生的文学的成功者。永明时代的声律论出来以后，文人的文学受他不少的影响，骈偶之上又加了一层声律的束缚，文学的生机被他压死了。逃死之法只有抛弃这种枷锁镣铐，充分地向白话民歌的路上走。但这条路是革命的路，只有极少数人敢走的。大多数的文人只能低头下心受那时代风尚的拘禁，吞声忍气地迁就那些拘束自由的枷锁镣铐，且看在那些枷锁镣铐之下能不能寻着一点点范围以内的自由。有天才的人，在工具已用的纯熟以后，也许也能发挥一点天才，产出一点可读的作品。正如踹高跷的小旦也会作回旋舞，八股时文也可作游戏文章。有人说的好：“只是人才出八股，非关八股出人才。”骈文、律诗里也出了不少诗人，正是这个道理。声律之论起来之后，近百年中，很少能作好律诗的。沈约、范云自己的作品都不见高明。梁朝只有何逊作的诗偶然有好句子，如他的《日夕出富阳浦口和朗公》：

客心愁日暮，徙倚空望归。

山烟涵树色，江水映霞晖。

独鹤凌空逝，双凫出浪飞。

故乡千余里，兹夕寒无衣。

到了阴铿，遂更像样了。我们抄几首，叫人知道“律诗”成立的时代：

登楼望乡

怀土临霞观，思归望石门。
瞻云望鸟道，对柳忆家园。
寒田获里静，野日烧中昏。
信美今何益，伤心自有源。

晚出新亭

大江一浩荡，离悲足几重！
潮落犹如盖，云昏不作峰。
远戍唯闻鼓，寒山但见松。
九十方称半，归途讵有踪?

晚泊五洲

客行逢日暮，结缆晚洲中。
戍楼因砧险，村路入江穷。
水随云度黑，山带日归红。
遥怜一柱观，欲轻千里风。

这不是旧日评诗的人所谓“盛唐风格”吗？其实所谓盛唐律诗只不过是极力模仿何逊、阴铿而得其神似而已！杜甫说李白的诗道：

> 李侯有佳句，往往似阴铿。

杜甫自己也说：

> 孰知二谢能将事，颇学阴何苦用心。

盛唐律体的玄妙不过尔尔，不过如杜甫说的“恐与齐梁作后尘”而已。

然而五六百年的平民文学，— 两汉、三国、南北朝的民间歌辞—陶潜、鲍照的遗风，几百年压不死的白话化与民歌化的趋势，到了七世纪中国统一的时候，都成熟了，应该可以产生一个新鲜的、活泼泼的、光华灿烂的文学新时代了。这个新时代就是唐朝的文学。唐朝的

文学的真价值、真生命，不在苦心学阴铿、何逊，也不在什么师法苏李（苏武、李陵），力追建安，而在它能继续这五六百年的白话文学的趋势，充分承认乐府民歌的文学真价值，极力效法这五六百年的平民歌唱和这些平民歌唱所直接间接产生的活文学。

09 佛教的翻译文学（上）

两晋南北朝的文人用那骈俪化了的文体来说理、说事、谀墓、赠答、描写风景，— 造成一种最虚浮、最不自然、最不正确的文体。他们说理本不求明白，只要“将毋同”便够了；他们记事本不求正确，因为那几朝的事本来是不好正确记载的；他们写景本不求清楚，因为纸上的对仗工整与声律铿锵岂不更可贵吗？他们作文章本不求自然，因为他们作惯了那不自然的文章，反觉得自然的文体为不足贵，正如后世缠小脚的妇人见了天足反要骂“臭蹄子”了。

然而这时候，进来了一些捣乱分子，不容易装进那半通半不通的骈偶文字里去。这些捣乱分子就是佛教的经典。这几百年中，佛教从海陆两面夹攻进中国来。中国古代的一点点朴素简陋的宗教见了这个伟大富丽的宗教，真正是“小巫见大巫”了。几百年之中，上自帝王公卿、学士文人，下至愚夫愚妇，都受这新来宗教的震荡与蛊惑；风气所趋，佛教遂征服了全中国。佛教徒要传教，不能没有翻译的经典；中国人也都想看看这个外来宗教讲的是些什么东西，所以有翻译的事业起来。却不料不翻译也罢了，一动手翻译便越翻越多，越译越不了！那些印度和尚真有点奇怪，摇头一背书，就是两三万偈（jì）；摇笔一写，就是几十卷。蜘蛛吐丝，还有完了之时；那些印度圣人绞起脑筋来，既不受空间的限制，又不受时间的限制，谈世界则何止三千大千，谈天则何止三十三层，谈地狱则何止十层十八层，一切都是无边无尽。所以这翻译的事业足足经过一千年之久，也不知究竟翻了几千部、几万卷；现在保存着的，连中国人做的注疏讲述在内，还足足有三千多部，一万五千多卷（日本刻的《大藏经》与《续藏经》共三千六百七十三部，一万五千六百八十二卷。《大正大藏经》所添还不在内，《大日本佛教全书》一百五十巨册也不在内）。

这样伟大的翻译工作自然不是少数滥调文人所能包办的，也不是那含糊不正确的骈偶文体所能对付的。结果便是给中国文学史上开了无穷新意境，创了不少新文体，添了无数新材料。新材料与新意境是不用说明的。何以有新文体的必要呢？第一因为外国来的新材料装不到那对仗骈偶的滥调里去。第二因为主译的都是外国人，不曾中那骈偶滥调的毒。第三因为最初助译的很多是民间的信徒；后来虽有文人学士奉敕润文，他们的能力有限，故他们的恶影响也有限。第四因为宗教的经典重在传真，重在正确，而不重在辞藻文采；重在读者易解，而不重在古雅。故译经大师多以“不加文饰，令易晓，不失本义”相勉，到了鸠摩罗什以后，译经的文体大定，风气已大开，那班滥调的文人学士更无可如何了。

最早的翻译事业起于何时呢？据传说，汉明帝时，摄摩腾译《四十二章经》，同来的竺法兰也译有几种经。汉明求法，本是无根据的神话。佛教入中国当在东汉以前，故明帝永平八年（65）答楚王英诏里用了“浮屠”“伊蒲塞”“桑门”三个梵文字，可见其时佛教已很有人知道了。又可见当时大概已有佛教的书籍了。至于当时的佛书是不是摄摩腾等翻的，摄摩腾等人的有无，那都不是我们现在能决定的了。《四十二章经》是一部编纂的书，不是翻译的书，故最古的经录不收此书。它的时代也不容易决定。我们只可以说，第一世纪似乎已有佛教的书，但都不可细考了。

第二世纪的译经，以安世高为最重要的译人。《高僧传》说他译的书“义理明析，文字允正，辩而不华，质而不野。凡在读者，皆亹（wěi）亹而不倦焉”。安世高译经在汉桓帝建和二年（148）至灵帝建宁中（约170）。同时有支谶于光和、中平（178—189）之间译出十几部经。《僧传》说他“审得本旨，了不加饰”。同时又有安玄、严佛调、支曜、康巨等，都有译经，《僧传》说他们“理得音正，尽经微旨”“言直理旨，不加润饰”。

以上为二世纪洛阳译的经，虽都是小品文字，而那“不加润饰”的风气却给后世译经事业留下一个好榜样。

三世纪的译经事业可分前后两期。三世纪的上半，译经多在南方的建业与武昌。支谦译出四十九种，康僧会译出十几种，维祇（qí）难与竺将炎（《僧传》作竺律炎，今从《法句经·序》）合译出《昙钵经》一种，今名《法句经》。《法句经》有长序，不详作序者姓名，但序中记译经的历史颇可注意：

……始者维祇难出自天竺，以黄武三年（224）来适武昌。仆从受此五百偈本，请其同道竺将炎为译，将炎虽善天竺语，未备晓汉；其所传言，或得梵语，或以义出，音近质直。仆初嫌其为词不雅。维祇难曰：“佛言依其义，不用饰；取其法，不以严（‘严’是当时白话，意为妆饰。如《佛本行经》第八云：‘太子出池，诸女更严’）。其传经者，令易晓，勿失厥义，是则为善。”座中咸曰：“老氏称美言不信，信言不美。……今传梵义，实宜径达。”是以自偈受译人口，因顺本旨，不加文饰。译所不解，即阙不传。故有脱失，多不传者。然此虽词朴而旨深，文约而义博。

我们试引《法句经》的几段作例：

若人寿百岁，邪学志不善，不如生一日，精进受正法。

若人寿百岁，奉火修异术，不如须臾敬，事戒者福胜。

……

觉能舍三恶，以药消众毒，健夫度生死，如蛇脱故皮。

（《教学品》）

事日为明故，事父为恩故，事君以力故，闻故事道人。

……

斫（zhuó）疮无过忧，射箭无过患，是壮莫能拔，唯从多闻除。

盲从是得眼，暗者从得烛，示导世间人，如目将无目。

（《多闻品》）

假令尽寿命，勤事天下神，象马以祠天，不如行一慈。

（《慈仁品》）

夫士之生，斧在口中。所以斩身，由其恶言。

（《言语品》）

弓工调角，水人调船，巧匠调木，智者调身。

譬如厚石，风不能移，智者意重，毁誉不倾。

譬如深渊，澄静清明，慧人闻道，心净欢然。

（《明哲品》）

不怒如地，不动如山，真人无垢，生死世绝。

（《罗汉品》）

宁啖烧石，吞饮熔铜，不以无戒，食人信施。

（《利养品》）

《法句经》乃是众经的要义，是古代沙门从众经中选出四句六句的偈，分类编纂起来的。因为其中偈语本是众经的精华，故译出之后仍见精采，虽不加雕饰，而自成文学。

这时期里，支谦在南方，康僧铠在北方，同时译出《阿弥陀经》。此经为净土宗的主要经典，在思想史上与文学史上都有影响。

三世纪的末期出了一个大译主，敦煌的法护（昙摩罗刹）。法护本是月支人，世居敦煌，幼年出家。他发愤求经，随师至西域，学了许多种外国方言文字，带了许多梵经回来，译成晋文。《僧传》说他：

> 所获《贤劫》《正法华》《光赞》等一百六十五部。孜孜所务，唯以弘通为业，终身写译，劳不告倦。经法所以广流中华者，护之力也。……时有清信士聂承远明解有才，……护公出经，多参正文句。……承远有子道真，亦善梵学。此君父子比辞雅便，无累于古。……安公（道安）云："护公所出，……虽不辩妙婉显，而弘达欣畅，……依慧不文，朴则近本。"

道安的评论还不很公平。岂有弘达雅畅而不辩妙婉显的吗？我最喜欢法护译的《修行道地经》（太康五年译成，西历284）的《劝意品》中的擎钵大臣的故事；可惜原文太长，摘抄如下，作为三世纪晚年的翻译文学的一个例：

昔有一国王，选择一国明智之人以为辅臣。尔时国王设权方便无量之慧，选得一人，聪明博达，其志弘雅，威而不暴，名德具足。王欲试之，故以重罪加于此人；敕告臣吏盛满钵油而使擎之，从北门来，至于南门，去城二十里，园名调戏，令将到彼。设所持油堕一滴者，便级其头，不须启问。

尔时群臣受王重教，盛满钵油以与其人。其人两手擎之，甚大愁忧，则自念言：其油满器，城里人多，行路车马观者填道；……是器之油擎至七步尚不可诣，况有里数邪?

此人忧愦，心自怀懅。

其人心念：吾今定死，无复有疑也。设能擎钵使油不堕，到彼园所，尔乃活耳。当作专计：若见是非而不转移，唯念油钵，志不在余，然后度耳。

于是其人安步徐行。时诸臣兵及观众人无数百千，随而视之，如云兴起，围绕太山。……众人皆言，观此人衣形体举动定是死囚。斯之消息乃至其家；父母宗族皆共闻之，悉奔走来，到彼子所，号哭悲哀。其人专心，不顾二亲兄弟妻子及诸亲属；心在油钵，无他之念。

时一国人普来集会，观者扰攘，唤呼震动，驰至相逐，躄地复起，转相登蹑，间不相容。其人心端，不见众庶。

观者复言，有女人来，端正姝好，威仪光颜一国无双；如月盛满，星中独明；色如莲华，行于御道。……尔时其人一心擎钵，志不动转，亦不察观。

观者皆言，宁使今日见此女颜，终身不恨，胜于久存而不睹者也。彼时其人虽闻此语，专精擎钵，不听其言。

当尔之时，有大醉象，放逸奔走，入于御道，……舌赤如血，其腹委地，口唇如垂；行步纵横，无所省录，人血涂体，独游无难，进退自在，犹若国王，遥视如山；暴鸣哮吼，譬如雷声；而擎其鼻，瞋恚（huì）忿怒。……恐怖观者，令其驰散；破坏兵众，诸众奔逝。……

尔时街道市里坐肆诸买卖者，皆懅，收物，盖藏闭门，畏坏屋舍，人悉避走。

又杀象师，无有制御，瞋或转甚，踏杀道中象马、牛羊、猪犊之属；碎诸车乘，星散狼藉。

或有人见，怀振恐怖，不敢动摇，或有称怨，呼嗟泪下。或有迷惑，不能觉知；有未着衣，曳之而走；复有迷误，不识东西。或有驰走，如风吹云，不知所至也。……

彼时有人，晓化象咒，……即举大声而诵神咒。……尔时彼象闻此正教，即捐自大，降伏其人，便顺本道，还至象厩（jiù），不犯众人，无所娆害。

其擎钵人不省象来，亦不觉还。所以者何？专心惧死，无他观念。

尔时观者扰攘驰散，东西走故，城中失火，烧诸宫殿，及众宝舍，楼阁高台现妙巍巍，展转连及。譬如大山，无不见者。烟皆周遍，火尚尽彻。……

火烧城时，诸蜂皆出，放毒啮人。观者得痛，惊怪驰走。男女大小，面色变恶，乱头衣解，宝饰脱落；为烟所薰，眼肿泪出。遥见火光，心怀怖懅，不知所凑，展转相呼。父子兄弟，妻息奴婢，更相教言，“避火！离水！莫堕泥坑！”

尔时官兵悉来灭火。其人专精，一心擎钵，一滴不堕，不觉失火及与灭时。所以者何？秉心专意，无他念故。……

尔时其人擎满钵油，至彼园观，一滴不堕。诸臣兵吏，悉还王宫，具为王说，所更众难，而其人专心擎钵不动，不弃一滴，得至园观。

王闻其言，叹曰：“此人难及，人中之雄！……虽遇众难，其心不移。如是人者，无所不办。……”其王欢喜，立为大臣。……

心坚强者，志能如是，则以指爪坏雪山，以莲华根钻穿金山，以锯断须弥宝山。……有信精进，质直智慧，其心坚强，亦能吹山而使动摇，何况除婬怒痴也！

这种描写，不加藻饰，自有文学的意味，在那个文学僵化的时代里自然是新文学了。

四世纪是北方大乱的时代。然而译经的事业仍旧继续进行。重要的翻译，长安有僧伽跋澄与道安译的《阿毗昙毗婆沙》（383），昙摩难提与竺佛念译的《中阿含》与《增一阿含》（384—385）。《僧传》云：

其时也，苻坚初败，群锋互起，戎妖纵暴，民从四出，而犹得传译大部，盖由赵正之功。

赵正（诸书作赵整）字文业，是苻坚的著作郎，迁黄门侍郎。苻坚死后，他出家为僧，改名赵整。他曾作俗歌谏苻坚云：

昔闻孟津河，千里作一曲。此水本自清，是谁搅令浊？

苻坚说：“是朕也。”整又歌道：

北园有一枣，布叶垂重阴。外虽饶棘刺，内实有赤心。

坚笑说："将非赵文业耶？"苻坚把他同种的氐户分布各镇，而亲信鲜卑人。赵整有一次侍坐，援琴作歌道：

> 阿得脂，阿得脂，博劳旧父是仇绥，尾长翼短不能飞。
>
> 远徙种人留鲜卑，一旦缓急语阿谁？

苻坚不能听，后来终败灭在鲜卑人的手里。赵整出家后，作颂云：

> 我生一何晚，泥洹一何早！归命释迦文，今来投大道（释迦文即释迦牟尼，"文"字古音"门"）。

赵整是提倡译经最有力的人，而他作的歌都是白话俗歌。这似乎不完全是偶然的罢？

四世纪之末，五世纪之初，出了一个译经的大师，鸠摩罗什，翻译的文学到此方才进了成熟的时期。鸠摩罗什是龟兹人（传说他父亲是天竺人）。幼年富于记忆力，遍游罽宾、沙勒、温宿诸国，精通佛教经典。苻坚遣吕光西征，破龟兹，得鸠摩罗什，同回中国。时苻坚已死，吕光遂据凉州，国号后凉。鸠摩罗什在凉州十八年之久，故通晓中国语言文字。至姚兴征服后凉，始迎他入关，于弘始三年十二月（402）到长安。姚兴待以国师之礼，请他译经。他译的有《大品般若》《小品金刚般若》《十住》《法华》《维摩诘》《思益》《首楞严》《持世》《佛藏》《遗教》《小无量寿》等经；又有《十诵律》等律；又有《成实》《中论》《百论》《十二门论》等论：凡三百余卷。《僧传》说：

> 什既率多谙诵，无不究尽。转能汉言，音译流便。……初沙门慧睿才识高明，常随什传写。什每为睿论西方辞体，商略同异，云："天竺国俗甚重文制；其宫商体韵以入弦为善。凡觐国王，必有赞德。见佛之仪，以歌叹为贵。经中偈颂，皆其式也。但改梵为秦，失其藻蔚，虽得大意，殊隔文体。有似嚼饭与人，非徒失味，乃令呕哕也。"

他对他自己的译书这样不满意，这正可以表示他是一个有文学欣赏力的人。他译的书，虽然扫除了浮文藻饰，却仍有文学的意味，这大概是因为译者的文学天才自然流露，又因他明了他"嚼饭与人"的任务，

委曲婉转务求达意，即此一点求真实求明显的诚意便是真文学的根苗了。

鸠摩罗什译出的经，最重要的是《大品般若》，而最流行又最有文学影响的却要算《金刚》《法华》《维摩诘》三部。其中《维摩诘经》本是一部小说，富于文学趣味。居士维摩诘有病，释迦佛叫他的弟子去问病。他的弟子舍利弗、大目犍（qián）连、大迦叶、须菩提、富楼那、迦旃（zhān）延、阿那律、优波离、罗睺罗、阿难，都一一诉说维摩诘的本领，都不敢去问疾。佛又叫弥勒菩萨、光严童子、持世菩萨等去，他们也一一诉说维摩诘的本领，也不敢去。后来只有文殊师利肯去问病。以下写文殊与维摩诘相见时维摩诘所显的辩才与神通。这一部半小说、半戏剧的作品，译出之后，在文学界与美术界的影响最大。中国的文人、诗人往往引用此书中的典故，寺庙的壁画往往用此书的故事作题目。后来此书竟被人演为唱文，成为最大的故事诗：此是后话，另有专篇。我们且摘抄鸠摩罗什原译的《维摩诘经》一段作例：

> 佛告阿难，“汝行诣维摩诘问疾”。阿难白佛言：“世尊，我不堪任诣彼问疾，所以者何？忆念昔时，世尊身有小疾，当用牛乳，我即持钵诣大婆罗门家门下立。时维摩诘来谓我言：‘唯，阿难，何为晨朝持钵住此？’我言：‘居士，世尊身有小疾，当用牛乳，故来至此。’维摩诘言：‘止，止，阿难，莫作是语。如来身者，金刚之体，诸恶已断，众善普会，当有何疾？当有何恼？默往，阿难，勿谤如来。莫使异人闻此粗言。无命大威德诸天及他方净土诸来菩萨得闻斯语。阿难，转轮圣王以少福故，尚得无病，岂况如来无量福会，普胜者哉？行矣，阿难，勿使我等受斯耻也。外道梵志若闻此语，当作是念：何名为师，自疾不能救，而能救诸疾人？可密速去，勿使人闻。当知，阿难，诸如来身，即是法身，非思欲身。佛为世尊，过于三界。佛身无漏，诸漏已尽。佛身无为，不堕诸数。如此之身，当有何疾？’时我，世尊，实怀惭愧，得无近佛而谬听耶？即闻空中声曰：‘阿难，如居士言，但为佛出五浊恶世，现行斯法，度脱众生。行矣，阿难，取乳勿惭？’世尊，维摩诘智慧辨才为若此也，是故不任诣彼问疾。”

看这里“唯，阿难，何为晨朝持钵住此？”，又“时我，世尊，实怀惭愧”一类的说话神气，可知当时罗什等人用的文体大概很接近当日的白

话。

《法华经》（《妙法莲华经》）虽不是小说，却是一部富于文学趣味的书。其中有几个寓言，可算是世界文学里最美的寓言，在中国文学上也曾发生不小的影响。我们且引第二品中的“火宅”之喻作个例：

尔时佛告舍利弗：“我先不言诸佛世尊以种种因缘譬喻言辞方便说法，皆为阿耨多罗三藐三菩提耶？是诸所说，皆为化菩萨故。然，舍利弗，今当复以譬喻更明此义。诸有智者以譬喻得解。

“舍利弗，若国邑聚落有大长者，其年衰迈，财富无量，多有田宅及诸僮仆。其家广大，唯有一门。多诸人众，一百，二百，乃至五百人止住其中。堂阁朽故，墙壁隤落，柱根腐败，梁栋倾危。周匝俱时欻然火起，焚烧舍宅。长者诸子，若十、二十或至三十，在此宅中。

“长者见是大火从四面起，即大惊怖，而作是念：‘我虽能于此所烧之门，安稳得出；而诸子等于火宅内，乐着嬉戏，不觉不知，不惊不怖。火来逼身，苦痛切己，心不厌患，无求出意。’

“舍利弗，是长者作是思惟：‘我身手有力，当以衣裓，若以几案，从舍出之。’复更思惟：‘是舍唯有一门，而复狭小。诸子幼稚未有所识，恋着戏处，或当堕落，为火所烧。我当为说怖畏之事。此舍已烧，宜时疾出，无令为火之所烧害。’

“作是念已，如所思惟，具告诸子：‘汝等速出！’父虽怜愍，善言诱喻；而诸子等乐着嬉戏，不肯信受，不惊不畏，了无出心。亦复不知何者是火，何者为舍，云何为失。但东西走戏，视父而已。

“尔时长者即作是念：‘舍已为大火所烧，我及诸子若不时出，必为所焚。我今当设方便，令诸子等得免斯害。’父知诸子先心各有所好种种珍玩奇异之物，情必乐着，而告之言：‘汝等所可玩好，希有难得，汝若不取，后必忧悔。如此种种羊车、鹿车、牛车，今在门外，可以游戏。汝等于此火宅，宜速出来。随汝所欲，皆当与汝。’

“尔时诸子闻父所说珍玩之物，适其愿故，心各勇锐，互相推排，竞共驰走，争出火宅。

“是时长者见诸子等安稳得出，皆于四衢道中，露地而坐，无复障碍，其心泰然，欢喜踊跃。

“时诸子等各白父言：‘父先所许玩好之具，羊车、鹿车、牛车，愿时赐与。’

“舍利弗，尔时长者各赐与诸子等一大车。其车高广，众宝庄校，周匝栏楯，四面悬铃。又于其上张设幰盖，亦以珍奇杂宝而严饰之。宝绳交络，垂诸华缨。重敷婉筵，安置丹枕。驾以白牛，肤色充洁，形体姝好，有大筋力，行步平正，其疾如风。又多仆从而侍卫之。所以者何？是大长者财富无量，种种诸藏，悉皆充溢，而作是念：‘我财物无极，不应以下劣小车与诸子等。今此幼童，皆是吾子，爱无偏党。我有如是七宝大车，其数无量，应当等心各各与之，不宜差别。所以者何？以我此物周给一国犹尚不匮，何况诸子？’是时诸子各乘大车，得未曾有，非本所望。

“舍利弗，于汝意云何，是长者等与诸子珍宝大车，宁有虚妄不？”

舍利弗言：“不也，世尊。是长者但令诸子得免火难，全其躯命，非为虚妄。何以故？若全身命，便为已得好玩之具，况复方便，于彼火宅中而拔济之？世尊，若是长者乃至不与最小一车，犹不虚妄，何以故？是长者先作是意，我以方便令子得出，以是因缘，无虚妄也。何况长者自知财富无量，欲饶益诸子，等与大车？”

佛告舍利弗：“善哉，善哉！如汝所言。舍利弗，如来亦复如是。”

印度的文学有一种特别体裁：散文记叙之后，往往用韵文（韵文是有节奏之文，不必一定有韵脚）重说一遍。这韵文的部分叫做“偈”。印度文学自古以来多靠口说相传，这种体裁可以帮助记忆力。但这种体裁输入中国以后，在中国文学上却发生了不小的意外影响。弹词里的说白与唱文夹杂并用，便是从这种印度文学形式得来的。上文引的“火宅”之喻也有韵文的重述，其中文学的趣味比散文部分更丰富。我们把这段“偈”也摘抄在下面作个比较：

譬如长者，有一大宅。其宅久故，而复顿敝，堂舍高危，柱根摧朽，梁栋倾斜，基陛隤（tuí）毁，墙壁圮坼，泥涂阤落，覆苫乱坠，椽梠差脱，周障屈曲，杂秽充遍。有五百人，止住其中。

鸱枭雕鹫，乌鹊鸠鸽，蚖蛇蝮蝎，蜈蚣蚰蜒，守宫白足，鼬狸鼷鼠，诸恶虫辈，交横驰走。屎尿臭处，不净流溢。蜣螂诸虫，而集其上。狐狼野干，咀嚼践踏，哜啮死尸，骨肉狼藉。

由是群狗，竞来搏撮，饥羸憧惶，处处求食，斗诤揸掣，啀喍（ái chái）嗥吠。其舍恐怖，变状如是，处处皆有。魑魅魍魉，夜叉恶鬼，食啖人肉。毒虫之属，诸恶禽兽，孚乳产生，各自藏护。

夜叉竞来，争取食之；食之既饱，恶心转炽，斗诤之声，甚可怖畏。鸠槃荼鬼，蹲踞土

埵，或时离地，一尺二尺，往返游行，纵逸嬉戏，捉狗两足，扑令失声，以脚加颈，怖狗自乐。

复有诸鬼，其身长大，裸形黑瘦，常住其中，发大恶声，叫呼求食。复有诸鬼，其咽如针；复有诸鬼，首如牛头；或食人肉，或复啖狗，头发蓬乱，残害凶险；饥渴所逼，叫唤驰走。

夜叉饿鬼，诸恶鸟兽，饥急四向，窥看窗牖（yǒu）。如是诸难，恐畏无量。

是朽故宅，属于一人。其人近出，未久之间，于后宅舍，忽然火起，四面一时，其焰俱炽。栋梁椽柱，爆声震裂，摧折堕落，墙壁崩倒。诸鬼神等，扬声大叫。雕鹫诸鸟，鸠槃荼等，周慞惶怖，不能自出。恶兽毒虫，藏窜孔穴。毗舍阇鬼，亦住其中，薄福德故，为火所逼，共相残害，饮血啖肉。野干之属，并已前死，诸大恶兽，竞来食啖。臭烟烽㶿，四面充塞。

蜈蚣蚰蜒，毒蛇之类，为火所烧，争走出穴。鸠槃荼鬼，随取而食。又诸饿鬼，头上火然，饥渴热恼，周慞闷走。其宅如是，甚可怖畏。毒害火灾，众难非一。

是时宅主，在门外立，闻有人言，汝诸子等，先因游戏，来入此宅，稚小无知，欢娱乐着。长者闻已，惊入火宅，方宜救济，令无烧害。告喻诸子，说众患难，恶鬼毒虫，灾火蔓延，众苦次第，相续不绝。毒蛇蚖蝮，及诸夜叉，鸠槃荼鬼，野干狐狗，雕鹫鸱枭，百足之属，饥渴恼急，甚可怖畏。此苦难处，况复大火？诸子无知，虽闻父诲，犹故乐着，戏嬉不已。

是时长者，而作是念，诸子如此，益我愁恼。今此舍宅，无一可乐，而诸子等，沉湎嬉戏，不受我教，将为火害。即便思惟，设诸方便，告诸子等：我有种种，珍玩之具，妙宝好车，羊车鹿车，大牛之车，今在门外。汝等出来，吾为汝等，造作此车，随意所乐，可以游戏。诸子闻说，如此诸车，即时竞奔，驰走而出，到于空地，离诸苦难。

这里描写那老朽的大屋的种种恐怖，和火烧时的种种纷乱，虽然不近情理，却热闹的好玩。后来中国小说每写战争或描摹美貌，往往模仿这形式，也正是因为它热闹的好玩。

《高僧传》说：鸠摩罗什死于姚秦弘始十一年（409），临终与众僧告别曰：

……自以暗昧，谬充传译，凡所出经论三百余卷，唯《十诵》（《十诵律》）一部未及删繁，存其本旨，必无差失。愿凡所宣译，传流后世，咸共弘通。

他说只有《十诵》一部未及删繁，可见其余的译本都经过他“删繁”的了。后人讥罗什译经颇多删节，殊不知我们正惜他删节的太少。印度人著书最多繁复，正要有识者痛加删节，方才可读。慧远曾说《大智度论》“文句繁广，初学难寻。乃抄其要文，撰为二十卷”（《高僧传》六）。可惜《大品般若》不曾经罗什自己抄其要文，成一部《纲要》呵。

《高僧传》卷七《僧睿传》里有一段关于鸠摩罗什译经的故事，可以表现他对于译经文体的态度：

> 昔竺法护出《正法华经·受决品》云：
>
> 天见人，人见天。
>
> 什译经至此，乃言曰：“此语与西域义同，但在言过质。”僧睿曰：“将非‘人天交接，两得相见’？”什喜曰：“实然。”

这里可以看出罗什反对直译。法护直译的一句虽然不错，但说话确是太质了，读了叫人感觉生硬的很，叫人感觉这是句外国话。僧睿改本便是把这句话改成中国话了。在当日过渡的时期，罗什的译法可算是最适宜的法子。他的译本所以能流传千五百年，成为此土的“名著”，也正是因为他不但能译的不错，并且能译成中国话。

这个法子自然也有个限制。中国话达得出的，都应该充分用中国话。中国话不能达的，便应该用原文，决不可随便用似是而非的中国字。罗什对这一点看的很清楚，故他一面反对直译，一面又尽量用“阿耨多罗三藐三菩提”一类的音译法子。

附 记

这一章印成之先，我接得陈寅恪先生从北京寄来他的新著《童受〈喻鬘论〉梵文残本跋》。陈先生说，近年德国人在龟兹之西寻得贝叶梵文佛经多种，柏林大学路德施教授（Prof. Heinrich Lüders）在其中检得《大庄严论》残本，并知鸠摩罗什所译的《大庄严论》，其作者为童受（鸠摩罗什 Kumārajīva）而非马鸣；又知此书即普光窥基

诸人所称之《喻鬘论》。路德施教授已有校本及考证，陈寅恪先生在此跋内列举别证，助成路德施之说。陈先生用罗什译本与原本互校的结果，得着一些证据，可以使我们明白罗什译经的艺术。他说，罗什翻经有三点可注意：一为删去原文繁重，二为不拘原文体制，三为变易原文。他举的证据都很可贵，故我摘录此跋的后半，作为本章的附录：

鸠摩罗什译经的艺术 陈寅恪

予尝谓鸠摩罗什翻译之功，数千年间，仅玄奘可以与之抗席。然今日中土佛经译本，举世所流行者，如《金刚》《心经》《法华》之类，莫不出自其手。故以言普及，虽慈恩犹不能及。所以致此之故，其文不皆直译，较诸家雅洁，当为一主因。……《慈恩法师传》卷十云，“显庆五年春正月一日，起首翻《大般若经》。经梵文总有二十万颂，文既广大，学徒每请删略。法师将顺众意，如罗什所翻，除繁去重。”盖罗什译经，或删去原文繁重，或不拘原文体制，或变易原文。兹以《喻鬘论》梵文原本，校其译文，均可证明。今《大庄严经论》译本卷十末篇之最后一节，中文较梵文原本为简略；而卷十一首篇之末节，则中文全略而未译。此删去原译繁重之证也。《喻鬘论》之文，散文与偈颂两体相间。……然据梵文残本以校译文，如卷一之“彼诸沙弥等，寻以神通力，化作老人像。发白而面皱，秀眉牙齿落，偻脊而拄杖。诣彼檀越家。檀越既见己，心生大欢庆，烧香散名华，速请令就坐。既至须臾顷，还复沙弥形。”一节，及卷十一之“我以愚痴故，不能善观察，为痴火所烧。愿当暂留住，少听我忏悔；犹如脚跌者，扶地还得起；待我得少供。”一节，本散文也，而译文为偈体。如卷一之“夫求法者，不观形相，唯在智慧。身虽幼稚，断诸结漏，得于圣道。虽老放逸，是名幼小”一节，及卷二之“汝若欲知可炙处者，汝但炙汝瞋忿之心。若能炙心，是名真炙。如牛驾车，车若不行，乃须策牛，不须打车。身犹如车，心如彼牛，以是义故，汝应炙心。云何暴身？又复身者，如材如墙，虽复烧炙，将何所补？”一节，本偈体也，而译文为散文。……此不拘原文体制之证也。卷二之“诸仙苦修行，亦复得生天”一节，“诸仙”二字梵文原文本作Kanva等，盖Kanva者，天竺古仙之专名，非秦人所习知，故易以公名，改作“诸仙”二字。又卷四之“汝如蚁封，而欲与彼须弥山王比其高下”一节，及卷六之“犹如蚊子翅，扇于须弥山，虽尽其势力，不能令动摇”一节，“须弥”梵本一作Mandara，一作Vindhya。盖此二山名皆秦人所不知，故易以习知之须弥，使读者易解。此变易原文之证也。

10 佛教的翻译文学（下）

五世纪是佛经翻译的最重要的时期，最大的译场是在长安。僧肇答庐山刘遗民书中说起当日的工作的状况：

什师于大石寺出新至诸经……禅师于瓦官寺教习禅道，门徒数百。……三藏法师于中寺出律部，本末情悉，若睹初制。毗婆沙法师于石羊寺出《舍利弗毗昙》梵本。……贫道一生猥参嘉运，遇兹盛化，自不睹释迦、祇洹之集，余复何恨？

（《僧传》卷七）

西北的河西王沮渠蒙逊也提倡佛法，请昙无谶译出《涅槃经》《大集经》《大云经》《佛所行赞经》等。昙无谶（死于433）也是一个慎重的译者，《僧传》说：

沮渠蒙逊……欲请出经本，谶以未参土言，又无传译，恐言舛于理，不许即翻。于是学语三年，方译写《涅槃初分》十卷。

（卷二）

他译的《佛所行赞经》（Buddha - charita），乃是佛教伟大诗人马鸣（Asvaghosha）的杰作，用韵文述佛一生的故事。昙无谶用五言无韵诗体译出。全诗分二十八品，约九千三百句，凡四万六千多字，在当时为中国文学内的第一首长诗，我们试引其中的《离欲品》的一小部分，略表示此诗译文的风格：

太子入园林，众女来奉迎，并生希遇想，竞媚进幽诚。各尽妖㤰态，供侍随所宜。或有执手足，或遍摩其身，或复对言笑，或现忧戚容，规以悦太子，令生爱乐心。

众女见太子，光颜状天身，不假诸饰好，素体逾庄严；一切皆瞻仰，谓“月天子”来。种种设方便，不动菩萨心；更互相顾视，抱愧寂无言。

有婆罗门子，名曰优陀夷，谓诸婇女言：“汝等悉端正，聪明多技术，色力亦不常，兼解诸世间，隐密随欲方；容色世希有，状如玉女形。天见舍妃后，神仙为之倾。如何人王子，不能感其情？今此王太子，持心虽坚固，清净德纯备，不胜女人力。古昔孙陀利，能

坏大仙人，令习于爱欲，以足蹈其顶。……毗尸婆梵仙，修道十千岁，深著于天后，一日顿破坏。如彼诸美女，力胜诸梵行。……何不尽其术，令彼生染心？”

尔时婇女众，庆闻优陀说，增其踊悦心，如鞭策良马，往到太子前，各进种种术：歌舞或言笑，扬眉露白齿，美目相眄睐，轻衣见素身，妖摇而徐步，诈亲渐习近。情欲实其心；兼奉大王言，漫形媟隐陋，忘其惭愧情。

太子心坚固，傲然不改容，犹如大龙象，群象众围绕，不能乱其心，处众若闲居。犹如天帝释，诸天女围绕。太子在园林，围绕亦如是。或为整衣服，或为洗手足，或以香涂身，或以华严饰，或为贯璎珞，或有扶抱身，或为安枕席，或倾身密语，或世俗调戏，或说众欲事，或作诸欲形，规以动其心。

与《佛所行赞》同类的，还有宝云译的《佛本行经》。宝云（死于469）到过于阗、天竺，遍学梵书，回国后在建业译有《新无量寿经》及《佛本行经》。《僧传》（卷三）说他“华梵兼通，音训允正”。《佛本行经》的原本与《佛所行赞》稍有不同，也是全篇韵文，共分三十一品。译文有时用五言无韵诗体，有时用四言，有时又用七言，而五言居最大部分。我们摘抄第十一品《八王分舍利品》的一段作个例。《佛所行赞》第二十八品与此品同记一事，而详略大不同。其事为七王要分佛的舍利，故兴兵来围城，城中诸力士也不服，坚守城池不下。后来大家听了一个婆罗门的话，把佛舍利分作八份，各国建塔供养。《佛所行赞》本记兴兵围城不过三十六句，《佛本行经》本却有一百零八句，其中一部分如下：

……七王之兵众，俱时到城下。大众起黄尘，坌塞人众眼。殂象之气臭，塞鼻不得息。鼓角吹贝声，塞耳无所闻。妇女诸幼小，惶怖皆失色。对敌火攻具，消铜铁为汤。皆贯胄被甲，当仗严进战。象马皆被甲，整阵当对战。

力士没体命，不图分舍利，城里皆令催，执杖上城战。诸力士齐心，决定战不退。皆立于城上，楼橹却敌间，看城外诸王，军众无央数，军奋作威势，同时大叫呼。一时大叫呼，声响震天地。拔剑而掷弄，晃昱曜天日。或有跳勇走，捷疾欲向城。

我们再引第八品《与众婇女游居品》里写太子与婇女同浴的一段，也是《佛所行赞》没有的：

……太子入池，水至其腰。诸女围绕，明耀浴池；犹如明珠，绕宝山王，妙相显赫，甚

好巍巍。众女水中，种种戏笑：或相湮没，或水相洒；或有弄华，以华相掷；或入水底，良久乃出；或于水中，现其众华；或没于水，但现其手。众女池中，光耀众华，令众藕华，失其精光。或有攀缘，太子手臂，犹如杂华，缠着金柱。女妆涂香，水浇皆堕，旃檀木櫁，水成香池。

这是很浓艳的描写。

近年有几位学者颇主张这一类翻译的文学是《孔雀东南飞》一类的长诗的范本。我从前也颇倾向这种主张。近年我的见解稍稍改变了。我以为从汉到南北朝，这五六百年中，中国民间自有无数民歌发生。其中有短的抒情诗和讽刺诗，但也有很长的故事诗。在文学技术的方面，从《日出东南隅》一类的诗演变到《孔雀东南飞》，不能说是不连续的，也不能说是太骤然的（参看第六章）。正不用倚靠外来的文学的影响。昙无谶译《佛所行赞》在四百二十年左右；宝云译经更在其后，约当四百四十年。徐陵编《玉台新咏》约在五百六十年，他已收采《孔雀东南飞》了。在那个不容易得写本书卷的时代，一种外国的文学居然能在一百年内发生绝大的影响，竟会产生《孔雀东南飞》这样伟大的杰作，这未免太快罢?

与其说《佛本行经》等书产生了《孔雀东南飞》一类的长诗，不如说因为民间先已有了《孔雀东南飞》一类的长篇故事诗，所以才有翻译这种长篇外国诗的可能。法护、鸠摩罗什等人用的散文大概是根据于当时人说的话。昙无谶、宝云等人用的偈体大概也是依据当时民歌的韵文，不过偈体不用韵脚，更自由了。

中国固有的文学很少是富于幻想力的；像印度人那种上天下地毫无拘束的幻想能力，中国古代文学里竟寻不出一个例。（屈原、庄周都远不够资格！）长篇韵文如《孔雀东南飞》只有写实的叙述，而没有一点超自然或超空间时间的幻想。这真是中国古文学所表现的中国民族性。在这一点上，印度人的幻想文学之输入确有绝大的解放力。试看中古时代的神仙文学如《列仙传》《神仙传》，何等简单，何等拘

谨！从《列仙传》到《西游记》《封神传》，这里面才是印度的幻想文学的大影响呵。

佛教的长篇故事很多，如*Lalita Vistara*，法护译为《普曜经》，也是幻想的释迦牟尼传记，散文为主体，夹用偈体。因为它与《佛本行经》等性质相同，故连带提起。

五世纪的译经事业，不单在北方，南方也有很重要的译场。四世纪之末到五世纪之初，庐山与建业都有大部译经出来。僧伽提婆在庐山译出《阿毗昙心》等，又在建业重译《中阿含》（397—398）。佛驮跋陀罗在庐山译出《修行方便论》（后人称《达摩多罗禅经》），又在建业道场寺译出《华严经》，是为晋译《华严》。那时法显、宝云等先后往印度留学，带了许多经卷回来。法显在道场寺请佛驮跋陀罗译出《大泥洹经》及《摩诃僧祇律》等。佛驮什在建业龙光寺译出《弥沙塞律》，即《五分律》。宝云译的经已见前节。宝云又与智严同译《普曜》《四天王》等经。求那跋摩在建业译出《菩萨善戒》《四分羯磨》等。求那跋陀罗在建业译出《杂阿含》，又在丹阳译出《楞伽经》，又在荆州译出《无量寿》等经。求那跋陀罗死于四百六十八年。五世纪下半，译事稍衰，故《高僧传》云："自大明（457—464）以后，译经殆绝。"只有永明十年（492）求那毗地译出《百句喻经》《十二因缘》《须达长者经》，都是小品。

这些南方译经之中，影响最大的自然是《涅槃》（《泥洹》）《华严》《楞伽》三部。我们不能多举例，只好单举《华严》作例罢。《华严》《宝积》《般若》《涅槃》等等大部经都是一些"丛书"，其中性质复杂，优劣不等，但往往有好文学作品。如《华严经》第六《菩萨明难品》便是很美的文学；如其中论"精进"云：

> 若欲求除灭，无量诸过恶，
> 应当一切时，勇猛大精进。
> 譬如微小火，樵湿则能灭；
> 于佛教法中，懈怠者亦然。

譬如人钻火，未出数休息，

火势随止灭；懈怠者亦然。

如论“多闻”云：

譬如有良医，具知诸方药，

自疾不能救，多闻亦如是。

譬如贫穷人，日夜数他宝，

自无半钱分，多闻亦如是。

……

譬如聋聩人，善奏诸音乐，

悦彼不自闻，多闻亦如是。

譬如盲瞽人，本习故能画，

示彼不自见，多闻亦如是。

“日夜数他宝”一偈是后来禅宗文学中常引用的一偈。这种好白话诗乃是后来王梵志、寒山、拾得一班白话诗人的先锋（详见下编）。

《华严经》是一种幻想教科书，也可说是一种说谎教科书。什么东西都可以分作十件，十地，十明，十忍，……等等都是以十进的。只要你会上天下地的幻想，只要你凑得上十样，你尽管敷衍下去，可以到无穷之长。这个法子自然是很可厌的。但这种法子最容易模仿，最容易学。《华严经》末篇《入法界品》占全书四分之一以上，写善财童子求法事，过了一城又一城，见了一大师又一大师，遂敷演成一部长篇小说。其中没有什么结构，只是闭了眼睛“瞎嚼蛆”而已。我们试举几段“瞎嚼蛆”的例，证明我们不是有意诬蔑这部赫赫有名的佛经。善财童子到了可乐国的和合山，见着功德云比丘。那位比丘说：

善男子，我于解脱力逮得清净方便慧眼，普照观察一切世界，境界无碍，除一切障，一切佛化陀罗尼力，或见东方一佛，二佛，十百千万，十亿，百亿，千亿，百千亿佛；或见百亿那由他，千亿那由他，百千亿那由他佛；或见无量阿僧祇，不可思议，不可称，无分齐，无边际，不可量，不可说，不可说不可说佛；或见阎浮提微尘等佛；或见四天下微尘等佛；或见小千世界微尘等佛；或见二千，三千大千世界微尘等佛。

（卷四十七）

善财到了海门国，见着海云比丘，那位比丘对他说：

> 善男子，我住此海门国十有二年，境界大海，观察大海，思惟大海无量无边，思惟大海甚深难得源底。……复作是念，“世间颇更有法广此大海，深此大海，庄严于此大海者不？”作是念已，即见海底水轮之际，妙宝莲华自然涌出，伊那尼罗宝为茎，阎浮檀金为叶，沉水香宝为台，玛瑙宝为须，弥覆大海。百万阿修罗王悉共执持。百万摩尼宝庄严网罗覆其上。百万龙王雨以香水。百万迦楼罗王衔妙宝绘带垂下庄严。百万罗刹王慈心观察。百万夜叉王恭敬礼拜。百万乾闼婆王赞叹供养。百万天王雨天香华末香幢幡妙宝衣云。……百万日藏宝明净光明，普照一切。百万不可坏摩尼宝出生长养一切善行。百万如意宝珠无尽庄严。

（同上）

这种无边无尽的幻想，这种“瞎嚼蛆”的滥调，便是《封神传》“三十六路伐西岐”，《西游记》“八十一难”的教师了。

以上略述三、四、五世纪的翻译文学。据《高僧传》卷十，王度奏石虎道：

> ……往汉明感梦，初传其道，唯听西域人得立寺都邑，以奉其神。其汉人皆不得出家。魏承汉制，亦循前轨。

这里说的汉魏制度似是史实。大概四世纪以前，300年以前，汉人皆不准出家作和尚。故前期的名僧都是外国人，《高僧传》可为证。故西历三百年以前，佛教并不曾盛行于中国。石勒（死于383）、石虎（死于349）信用佛图澄，“道化既行，民多奉佛，皆营造寺庙，相竞出家”（《高僧传》十）。风气既开，虽有王度、王波等人的奏请禁止，终不能阻止这新宗教的推行。佛图澄门下出了道安，道安门下出了慧远，慧远与鸠摩罗什同时，南北成两大中心，佛教的地位更崇高了。译经的事业也跟着佛教的推行而发展。重要的译经起于法护，在284年，当三世纪之末，其地域在敦煌、长安之间。四世纪中，译经稍发达；至四世纪之末，五世纪之初，译经事业始充分发展，南北并进。故依汉

人出家与译经事业两件事看来，我们可以断定四世纪与五世纪为佛教在中国开始盛行的时期。

佛教盛行如此之晚，故译经在中国文学上发生影响也更晚。四五世纪的中国文学可说是没有受佛经的影响，因为偶然采用一两个佛书的名词不算是文学影响。佛教文学在中国文学上发生影响是在六世纪以后。

综计译经文学在中国文学史上的影响，至少有三项：

⑴ 在中国文学最浮靡又最不自然的时期，在中国散文与韵文都走到骈偶滥套的路上的时期，佛教的译经起来，维祇难、竺法护、鸠摩罗什诸位大师用朴实平易的白话文体来翻译佛经，但求易晓，不加藻饰，遂造成一种文学新体。这种白话文体虽然不曾充分影响当时的文人，甚至于不曾影响当时的和尚，然而宗教经典的尊严究竟抬高了白话文体的地位，留下无数文学种子在唐以后生根发芽，开花结果。佛寺禅门遂成为白话文与白话诗的重要发源地。这是一大贡献。

⑵ 佛教的文学最富于想象力，虽然不免不近情理的幻想与“瞎嚼蛆”的滥调，然而对于那最缺乏想象力的中国古文学却有很大的解放作用。我们差不多可以说，中国的浪漫主义的文学是印度的文学影响的产儿。这是二大贡献。

⑶ 印度的文学往往注重形式上的布局与结构。《普曜经》《佛所行赞》《佛本行经》都是伟大的长篇故事，不用说了。其余经典也往往带着小说或戏曲的形式。《须赖经》一类，便是小说体的作品。《维摩诘经》《思益梵天所问经》……都是半小说体、半戏剧体的作品。这种悬空结构的文学体裁，都是古中国没有的；他们的输入，与后代弹词、平话、小说、戏剧的发达都有直接或间接的关系。佛经的散文与偈体夹杂并用，这也与后来的文学体裁有关系。这种文学体裁上的贡献是三大贡献。

但这几种影响都不是在短时期能产生的，也不是专靠译经就能收效的。我们看那译经最盛的时期（300—500），中国文学的形式与风格都不表显一点翻译文学的势力。不但如此，那时代的和尚们作的文学，除了译经以外，都是模仿中国文士的骈偶文体。一部《弘明集》，两部《高僧传》，都是铁证。《弘明集》都是论辩的文字，两部《僧传》都是传记的文字，然而他们都中了骈文滥调的流毒，所以说理往往不分明，记事往往不正确。直到唐代，余毒未歇。故我们可以说，佛经的文学不曾影响到六朝的文人，也不曾影响到当时的和尚：我们只看见和尚文学的文士化，而不看见文人文学的和尚化。

但五世纪以下，佛教徒倡行了三种宣传教旨的方法：（1）是经文的“转读”，（2）是“梵呗”的歌唱，（3）是“唱导”的制度。据我的意思，这三种宣传法门便是把佛教文学传到民间去的路子，也便是产生民间佛教文学的来源。慧皎的《高僧传》分十科，而第九科为“经师”，即读经与念呗两类的名师；第十科为“唱导”，即唱导的名家。道宣作《续高僧传》，也分十科，其第十科为“杂科声德”，包括这三类的名家。单看这两传的分类，便可明白这三种宣教方法的重要了。

《高僧传》说：“天竺方俗，凡是歌咏法言，皆称为呗。至于此土，咏经则称为‘转读’，歌赞则号为‘梵音’。”这可见转读与梵呗同出于一源。我们在上文曾引鸠摩罗什的话，说印度的文体注重音韵，以入弦为善。初期的和尚多是西域人，故输入印度人的读经与念呗之法。日久流传，遂产出一些神话，说曹植是创始之人，曾“删治《瑞应本起》，以为学者之宗；传声则三千有余，在契（“一契”如今人说“一只”曲子）则四十有二”（《高僧传》十五论）。又说石勒时代有天神下降，讽咏经音，时有传者（同上）。这些神话是不足信的，道宣对他们也很怀疑（《续高僧传》末卷论）。大概诵经之法，要念出音调节奏来，是中国古代所没有的。这法子自西域传进来，后来传遍中国，不但和尚念经有调子，小孩念书，秀才读八股文章，都哼出调子来，都是印度的影响。四世纪晚年，支昙籥（yuè）（月支人）以此著名，遂成“转读”的祖师。《僧传》说他：

尝梦天神授其声法，觉因裁制新声，梵响清靡，四飞却转，反折还弄。……后进传写，莫匪其法。所制六言梵呗，传响于今。

支昙籥传法平与法等弟兄，也是外国人。他们传给僧饶，僧饶是第一个中国名师。同时有道综与僧饶齐品；道综擅长的是念《三本起》与《须大拏经》。《僧传》说道综：

每清梵一举，辄道俗倾心。

又说僧饶在般若台外梵转：

行路闻者莫不息驾踟蹰，弹指称佛。

同时又有智宗，也会转读：

若乃八关（八关是持斋之名，“关闭八恶，不起诸过，不非时食”，故名八关斋）之夕。中宵之后，四众低昂，睡眠交至，宗则升坐一转，梵响干云，莫不开神畅体，豁然醒悟。

这几个人都死于四百五十八九年。此后有昙迁、法畅、道琰、昙智、僧辩等。以上诸人都是建业的和尚；但转读之风不限于京师一地，《僧传》说：“浙左、江西、荆陕、庸蜀，亦颇有转读。”

当时和尚造的梵呗，据《僧传》所记，有“皇皇顾惟”，有“共议”，有“敬谒”一契。支昙籥所作六言梵呗，名“大慈哀愍”一契。又有“面如满月”，源出关右，而流于晋阳，是一种西凉州呗。

“唱导”是什么呢？慧皎说：

唱导者，盖以宣唱法理，开导众心也。昔佛法初传，于时齐集，止宣唱佛名，依文教礼。至中宵疲极，事资启悟，乃别请宿德升座说法，或杂序因缘，或傍引譬喻。其后庐山慧远（死于416）道业贞华，风才秀发，每至斋集，辄自升高座，躬为导首，广明三世因果，却辩一斋大意。后代传受，遂成永则。

（《僧传》十五论）

宋武帝时，有一次内殿设斋，道照（死于433）唱导，

略叙百年迅速，迁灭俄顷；苦乐参差，必由因果；如来慈应六道，陛下抚矜一切。

慧皎又说：

> 至如八关初夕，旋绕周行，烟盖停氛，灯帷靖耀，四众专心，叉指缄默，尔时导师则擎炉慷慨。含吐抑扬，辩出不穷，言应无尽。谈无常则令心形战栗，语地狱则使怖泪交零，征昔因则如见往业，核当果则已示来报，谈怡乐则情抱畅悦，叙哀戚则洒泪含酸。于是阖众倾心，举堂恻怆，五体输席，碎首陈哀，各各弹指，人人唱佛。

这里描写导师唱导时的情形，使我们知道“唱导”乃是一种斋场的“布道会”；唱导的人不但演讲教中宗旨，还要极力描摹地狱因果种种恐怖，眼泪鼻涕应声涌止，才可以使“举堂恻怆，碎首陈哀”。那惨凄的夜色，迷濛的炉烟，都只是有意给那擎炉说法的和尚造成一个严肃凄怆的背景。

唱导的斋会明是借斋场说法，故慧远唱导一面要“广明三世因果”，一面又必须说明“一斋大意”。《昙宗传》中说他为宋孝武帝唱导，帝笑问道：“朕有何罪，而为忏悔？”又《昙光传》中说他“回心习唱，制造忏文；每执炉处众，辄道俗倾仰”。这可见“拜忏”是唱导的一部分（拜章忏罪之法似是起于当日的道士，不是印度来的）。

《昙颖传》中说：

> 凡要请者，皆贵贱均赴，贫富一揆。

又《法镜传》中说：

> 镜誓心弘道，不拘贵贱，有请必行，无避寒暑。

来请的人既不同阶级，唱导的内容也就不能不随时变换，故有制造“唱导文”与“忏文”的必要。慧皎说：

> 如为出家五众，则须切语无常，苦陈忏悔。若为君王长者，则须兼引俗典，绮综成辞。若为悠悠凡庶，则须指事造形，直谈闻见。若为山民野处，则须近局言辞，陈斥罪目。

当时文学的风气虽然倾向骈俪与典故，但“悠悠凡庶”究竟多于君王长者；导师要使大众倾心，自然不能不受民众的影响了。

慧皎的《高僧传》终于梁天监十八年（519）。道宣作《续高僧传》，终于唐贞观十九年（645）。在这一百多年中，这几种宣传教法门都更倾向中国化了。梵呗本传自印度，当时号为“天音”。后来中国各地都起来了各种呗赞。道宣所记，有东川诸梵，有郑、魏之参差，有江表与关中之别。他说：

> 梵者，净也，实惟天音。色界诸天来覲佛者，皆陈赞颂。经有其事，祖而述之，故存本因，诏声为“梵”。然彼天音未必同此。……神州一境，声类既各不同，印度之与诸蕃，咏颂居然自别。
>
> （《续传》四十论）

这便是公然承认各地可以自由创造了。道宣又说：

> 颂赞之设，其流实繁。江淮之境，偏饶此玩。雕饰文绮，糅以声华，……然其声多艳逸，翳覆文词，听者但闻飞弄，竟迷是何筌目。

这是说江南的文人习气也传染到了和尚家的颂赞，成了一种文士化的唱赞，加上艳逸的音韵，听的人只听得音乐飞弄，不懂唱的是什么了。但北方还不曾到这地步，

> 关河晋魏，兼而有之（兼重声音与内容）。但以言出非文，雅称呈拙，且其声约词丰，易听而开深信。

可见北方的唱赞还是“非文”而“易听”的。道宣提及

> 生严之《咏佛缘》，五言结韵，则百岁宗为师辖；远运之《赞净土》，四字成章，则七部钦为风素。

这些作品，都不可见了。但我们看日本与敦煌保存的唐人法照等人的《净土赞》（看《续藏经》第二编乙，第一套，第一册之《净土五会念佛略法事仪赞》。巴黎国家图书馆藏有敦煌写本《净土念佛诵经观行仪》互有详略），其中多是五言七言的白话诗。这很可证明颂赞的逐渐白话化了。

唱导之文在这个时期（五六世纪）颇发达。《真观（死于611）传》中说他著有导文二十余卷。《法韵（死于604）传》中说他曾“诵诸碑志及古导文百有余卷，并王僧孺等诸贤所撰”。又《宝严传》中说到“观

公导文，王孺忏法，梁高、沈约、徐庾、晋宋等数十家”。大约当时文人常替僧家作导文，也许僧家作了导文，假托于有名文人。如今世所传《梁皇忏》，究竟不知是谁作的。但无论是文人代作，或假托于文人，这些导文都免不了文人风气的影响，故当日的导文很有骈偶与用典的恶习气。《善权传》中说他：

> 每读碑志，多疏俪词。……及登席，列用牵引啭之。

又《智凯传》中说他：

> 专习子史，今古集传有开意抱，辄条疏之。随有福会，因而标拟。

这都是文匠搜集典故、摘抄名句的法子；道宣作传，却津津称道这种“獭（tǎ）祭”法门，我们可以想见当日和尚文家的陋气了。

但颂赞与唱导都是布道的方法，目的在于宣传教义，有时还须靠他捐钱化缘，故都有通俗的必要。道宣生当唐初，已说：

> 世有法事，号曰“落花”，通引皂素（僧家着黑衣，故称“缁”，也称“皂”。素即白衣俗人），开大施门，打刹唱举，拘撒泉贝，别请设座，广说施缘。或建立塔寺，或缮造僧务，随物赞祝，其纷若花。士女观听，掷钱如雨，至如解发百数数（“解发”似是剪下头发，可以卖钱。《宝严传》中说他唱导时，听者“莫不解发撤衣，书名记数”。可以参证）。别异词陈愿若星罗，结句皆合韵，声无暂停，语无重述（捐钱物者，各求许愿，故须随时变换，替他们陈愿）。斯实利口之铦奇，一期之赴捷也。
>
> （《续传》卷四十论）

这种“落花”似乎即是后来所谓“莲花落”一类的东西。做这种事的人，全靠随机应变，出口成章。要点在于感动人，故不能不通俗。今日说大鼓书的，唱“摊簧”的，唱“小热昏”的，都有点像这种“落花”导师。“声无暂停，语无重述，结句皆合韵”，也正像后世的鼓词与摊簧。《善权传》中说隋炀帝时，献后崩，宫内设斋场，善权与立身“分番礼导，既绝文墨，唯存心计。四十九夜总委二僧，将三百度，言无再述。……或三言为句，便尽一时；七五为章，其例亦尔”。这种导文，或通篇三

字句，或通篇五字句，或通篇七字句，都是有韵的，这不是很像后来的弹词鼓词吗?

综合两部《僧传》所记，我们可以明白当时佛教的宣传决不是单靠译经。支昙籥等输入唱呗之法，分化成“转读”与“梵呗”两项。转读之法使经文可读，使经文可向大众宣读。这是一大进步。宣读不能叫人懂得，于是有“俗文”“变文”之作，把经文敷演成通俗的唱本，使多数人容易了解。这便是更进一步了。后来唐五代的《维摩变文》等，便是这样起来的（说详下编，另有专论）。梵呗之法用声音感人，先传的是梵音，后变为中国各地的呗赞，遂开佛教俗歌的风气。后来唐五代所传的《净土赞》《太子赞》《五更转》《十二时》等，都属于这一类。佛教中白话诗人的起来（梵志、寒山、拾得等）也许与此有关系罢。唱导之法借设斋拜忏做说法布道的事。唱导分化出来，一方面是规矩的忏文与导文，大概脱不了文人骈偶的风气，况且有名家导文作范本，陈套相传，没有什么文学上的大影响。一方面是由那临机应变的唱导产生“莲花落”式的导文，和那通俗唱经的同走上鼓词弹词的路子了。另一方面是原来说法布道的本意，六朝以下，律师宣律，禅师谈禅，都倾向白话的讲说；到禅宗的大师的白话语录出来，散文的文学上遂开一生面了（也详见下编）。

第二编 唐朝

11 唐初的白话诗

向来讲初唐（约62０—700）文学的人，只晓得十八学士、上官体、初唐四杰等等（看谢无量《中国大文学史》卷六，页1-36）。我近年研究这时代的文学作品，深信这个时期是一个白话诗的时期。故现在讲唐朝的文学，开篇就讲唐初的白话诗人。

白话诗有种种来源。第一个来源是民歌，这是不用细说的。一切儿歌、民歌，都是白话的。第二个来源是打油诗，就是文人用诙谐的口吻互相嘲戏的诗。如我们在上编说的，应璩的谐诗，左思的《娇女》，程晓的《嘲热客》，陶潜的《责子》《挽歌》，都是这一类。王褒的《僮约》也是这一类。嘲戏总是脱口而出，最自然，最没有做作的；故嘲戏的诗都是极自然的白话诗。虽然这一类的诗往往没有多大的文学价值，然而他们却有训练作白话诗的大功用。钟嵘说陶潜的诗出于应璩，其实只是说陶潜的白话诗是从嘲讽的谐诗出来的。凡嘲戏别人，或嘲讽社会，或自己嘲戏，或为自己解嘲，都属于这一类。陶潜的《挽歌》"但恨在世时，饮酒不得足"，这是自己嘲戏；他的《责子》诗"天运苟如此，且进杯中物"，这是自己解嘲。从这里再一变，便到了白居易所谓"讽谕"与"闲适"两种意境。陶潜的诗大部分是"闲适"一类。"讽谕"一类到唐朝方才充分发达。

此外还有两种来源。第三是歌妓。在那"好妓好歌喉"的环境之内，文学家自然不好意思把《尧典》《舜典》的字和《生民》《清庙》的诗拿出来献丑。唐人作歌诗，晚唐、五代、两宋人作词，元、明人作曲，因为都有这个"好妓好歌喉"的引诱，故自然走到白话的路上去。

第四是宗教与哲理。宗教要传布的远，说理要说的明白清楚，都不能不靠白话。散文固是重要，诗歌也有重要作用。诗歌可以歌唱，便于记忆，易于流传，皆胜于散文作品。佛教来自印度，本身就有许多韵文的偈颂。这个风气自然有人仿效。于是也有作无韵偈的，也有作有韵偈的；无韵偈是模仿，有韵偈便是偈体的中国化了。如《高僧传》卷十有单道开的一偈：

我矜一切苦，出家为利世。
利世须学明，学明能断恶。
山远粮粒难，作斯断食计。
非是求仙侣，幸勿相传说。

同卷又有天竺和尚耆域作的一偈：

守口摄心意，慎莫犯众恶，
修行一切善，如是得度世。

这都是四世纪的作品。五六世纪中，偈体渐有中国化的趋势。五世纪初期，鸠摩罗什寄一偈与庐山慧远：

既已舍染乐，心得善摄不?
若得不驰散，深入实相不?
毕竟空相中，其心无所乐。
若悦禅智慧，是法性无照。
虚诳等无实，亦非停心处。
仁者所得法，幸愿示其要。

慧远答一偈：

本端竟何从？起灭有无际。
一微涉动境，成此颓山势。
惑相更相乘，触理自生滞。
因缘虽无主，开途非一世。
时无悟宗匠，谁将握玄契?
末问尚悠悠，相与期暮岁。

这竟是晋人的说理诗，意思远不如鸠摩罗什原偈的明白晓畅。罗什是说话，而慧远是作诗。慧远不作那无韵的偈体，而用那有韵脚的中国旧诗体，也许他有意保持本国风尚，也许那时中国的大师还作不惯这种偈体。但六世纪的和尚便不同了。《续高僧传》卷十九有慧可答向居士偈云：

说此真法皆如实，与真幽理竟不殊。

本迷摩尼谓瓦砾，豁然自觉是真珠。

无明智慧等无异，当知万法即皆如。

愍此二见之徒辈，伸词措笔作斯书。

观身与佛不差别，何须更觅彼无余?

这便是有韵脚的白话偈了。慧可死于六世纪晚年；他是一个习禅的大师，后来禅宗称他为此士第二祖。《续高僧传》说他“命笔述意，……发言入理，未加铅墨”；又有“乍托吟谣”的话；大概慧可是六世纪一个能文的诗僧。

这四项— 民歌、嘲戏、歌妓的引诱、传教与说理— 是一切白话诗的来源。但各时期自有不同的来源。民歌是永远不绝的；然而若没有人提倡，社会下层的民歌未必就能影响文士阶级的诗歌。歌妓是常有的，但有时宗教的势力可以使许多艳歌成为禁品，仅可以流传于教坊妓家，而不成为公认的文学。嘲戏是常有的，但古典主义盛行的时期，文人往往也爱用古典的诗文相嘲戏，而不因此产生白话文学。传教与说理也因时代而变迁：佛教盛行的时期与后来禅宗最盛的时期产生这一类白话诗最多；后来理学代禅宗而起，也产生了不少的白话说理诗；但理学衰落之后，这种诗也就很少了。

唐朝初年的白话诗，依我的观察，似乎是从嘲讽和说理的两条路上来的居多。嘲戏之作流为诗人自适之歌或讽刺社会之诗，那就也和说理与传教的一路很接近了。唐初的白话诗人之中，王梵志与寒山、拾得都是走嘲戏的路出来的，都是从打油诗出来的；王绩的诗似是从

陶潜出来的，也富有嘲讽的意味。凡从游戏的打油诗入手，只要有内容，只要有意境与见解，自然会做出第一流的哲理诗的。

从两部《高僧传》里，我们可以看见，当佛教推行到中国的智识阶级的时候，上流的佛教徒对于文学吟咏，有两种不同的态度。四世纪的风气承清谈的遗风，佛教不过是玄谈的一种，信佛教的人尽可不废教外的书籍，也不必废止文学的吟咏。如帛道猷便“好丘壑，一吟一咏，有濠上之风”（《高僧传》五）。他与竺道壹书云：

> 始得优游山林之下，纵心孔释之书。触兴为诗，陵峰采药。……因有诗曰：
>
> 连峰数千里，修林带平津。
>
> 云过远山翳，风至梗荒榛。
>
> 茅茨隐不见，鸡鸣知有人。
>
> 闲步践其径，处处见遗薪。
>
> 始知百代下，故有上皇民。

这种和尚完全是中国式的和尚，简直没有佛教化，不过“玩票”而已。他们对于“孔释”正同庄老没多大分别，故他们游山吟诗，与当日清谈的士大夫没有分别。这是一种态度。到了四世纪以后，戒律的翻译渐渐多了，僧伽的组织稍完备了，戒律的奉行也更谨严了，佛教徒对于颂赞以外的歌咏便持禁遏的态度了。如慧远的弟子《僧彻传》中说他：

> 以问道之暇，亦厝怀篇牍；至若一赋一咏，辄落笔成章。尝至山南，扳松而啸。于是清风远集，众鸟和鸣，超然有胜气。退还咨远：“律禁管弦，戒绝歌舞；一吟一啸，可得为乎？”远曰：“以散乱言之，皆为违法。”由是乃止。
>
> （《高僧传》卷七）

这又是一种态度。

但诗的兴趣是遏抑不住的，打油诗的兴趣也是忍不住的。五世纪中的惠休，六世纪初年的宝月都是诗僧。这可见慧远的主张在事实上很难实行。即使吟风弄月是戒律所不许，讽世劝善总是无法禁止的。惠休（后来还俗，名汤惠休）与宝月作的竟是艳诗。此外却像是讽世说理

的居多。五世纪下半益州有个邵硕（死于473），是个奇怪的和尚；《高僧传》（卷十一）说他：

居无定所，恍惚如狂。为人大口，眉目丑拙，小儿好追而弄之。或入酒肆，同人酣饮。而性好佛法；每见佛像，无不礼拜赞叹，悲感流泪。

他喜欢作打油诗劝人。本传说他：

游历益部诸县，及往蛮中，皆因事言谑，协以劝善。……

刺史刘孟明以男子衣衣二妾，试硕云：“以此二人给公为左右，可乎？”

硕为人好韵语，乃谓明曰：

宁自乞酒以清宴，不能与阿夫竟残年！

孟明长史沈仲玉改鞭杖之格，严重常科。硕谓玉曰：

天地嗷嗷从此起，若除鞭格得刺史。

玉信而除之。

最有趣的是他死后的神话：

临亡，语道人法进云：“可露吾骸，急系履着脚。”既而依之。出尸置寺后，经二日，不见所在。俄而有人从郫县来，遇进云：“昨见硕公在市中，一脚着履，漫语云：‘小子无宜适，失我履一只。’”

进惊而检问沙弥，沙弥答曰：“近送尸时怖惧，右脚一履不得好系，遂失之。”

这种故事便是后来寒山、拾得的影子了。六世纪中，这种佯狂的和尚更多了，《续高僧传》“感通”一门中有许多人便是这样的。王梵志与寒山、拾得不过是这种风气的代表者罢了。

《续高僧传》卷三十五记六世纪大师亡名（本传在同书卷九。亡名工文学，有文集十卷，今不传；《续高僧传》载其《绝学箴》的全文，敦煌有唐写本，今藏伦敦博物院）的弟子卫元嵩少年时便想出名，亡名对他说：“汝欲名声，若不佯狂，不可得也。”

嵩心然之，遂佯狂漫走，人逐成群，触物摛咏。……自制琴声，为《天女怨》《心风弄》。亦有传其声者。

卫元嵩后来背叛佛教，劝周武帝毁佛法，事在574年。但这段故事却很有趣味。佯狂是求名的捷径。怪不得当年疯僧之多了！“人逐成群，触物摛咏”，这也正是寒山、拾得一流人的行径。（元嵩作有千字诗，今不传。）

这一种狂僧“触物摛咏”的诗歌，大概都是诙谐的劝世诗。但其中也有公然讥讽佛教本身的。《续高僧传》卷三十五记唐初有个明解和尚，“有神明，薄知才学；琴诗书画，京邑有声”。明解于龙朔（661—663）中应试得第，脱去袈裟，说：“吾今脱此驴皮，预在人矣！”遂置酒集诸士俗，赋诗曰“一乘本非有，三空何所归”云云。这诗是根本攻击佛教的，可惜只剩此两句了。同卷又记贞观（627—649）中有洺州宋尚礼，“好为谲诡诗赋”，因与邺中戒德寺僧有怨，作了一篇《悭伽斗赋》，描写和尚的悭吝状态，“可有十纸许（言其文甚长，古时写本书，以纸计算），时俗常诵，以为口实，见僧辄弄，亦为黄巾（道士）所笑”。此文也不传了。

这种打油诗，“谲诡诗赋”的风气自然不限于和尚阶级。《北齐书》卷四十二说阳休之之弟阳俊之多作六字句的俗歌，“歌辞淫荡而拙，世俗流传，名为《阳五伴侣》，写而卖之，在市不绝”。阳俊之有一天在市上看见卖的写本，想改正其中的误字，那卖书的不认得他就是作者，不许他改，对他说道：“阳五古之贤人，作此《伴侣》。君何所知，轻敢议论！”这是六世纪中叶以后的事。可惜这样风行的一部六言白话诗也不传了。

在这种疯狂和尚与谲诡诗赋的风气之下，七世纪中出了三五个白话大诗人。

第一位是王梵志。唐宋的人多知道王梵志。八世纪的禅宗大师有引梵志的诗的（《历代法宝记》中无住语录，敦煌唐写本）；晚唐五代的村学堂里小学生用梵志的诗作习字课本（法国图书馆藏有这种习字本残卷）；北宋大诗人如黄庭坚极力推崇梵志的诗（胡仔《苕溪渔隐丛话》前集卷五十六）；南宋人的诗话笔记也几次提及他（费衮《梁溪漫志》卷十；陈善

《扪虱新话》五；慧洪《林间录》下；晓莹《云卧记谭》上，页十一）。但宋以后竟没有人知道王梵志是什么人了。清朝编《全唐诗》，竟不曾收梵志的诗，大概他们都把他当作宋朝人了！

我在巴黎法国图书馆里读得伯希和（Pelliot）先生从敦煌莫高窟带回去的写本《王梵志诗》三残卷，后来在董康先生处又见着他手抄日本羽田亨博士影照伯希和先生藏的别本一卷，共四个残卷，列表如下：

（一）汉乾祐二年己酉（949）樊文昇写本（原目为4094，即羽田亨影本）。末二行云：

王梵志诗集一卷

王梵志诗上中下三卷为一部，又此卷为上卷，别本称第一卷。

（二）己酉年（大概也是乾祐己酉）高文□写本（原目为2842）。这是一个小孩子的习字本，只写了十多行，也是第一卷中的诗。

（三）宋开宝三年壬申（按：开宝五年为壬申，西历972；三年为庚午）阎海真写本（原目为2718）。此卷也是第一卷，为第一卷最完善之本。

（四）汉天福三年庚戌（汉天福只有一年，庚戌为乾祐三年，950）金光明寺僧写本（原目为2914）。此本题为《王梵志诗卷第三》。

我们看这四个残卷的年代都在第十世纪的中叶（949—972），可见王梵志的诗在十世纪时流行之广。宋初政府编的《太平广记》（978年编成，981年印行）卷八十二有“王梵志”一条，注云“出《史遗》”。《史遗》不知是何书，但此条为关于梵志的历史的仅存的材料，故我抄在下面：

> 王梵志，卫州黎阳人也。黎阳城东十五里有王德祖，当隋文帝时（581—604），家有林檎树，生瘿大如斗，经三年，朽烂。德祖见之，乃剖其皮，遂见一孩儿抱胎而□（此处疑脱一字）。德祖收养之。至七岁，能语，曰：“谁人育我？复何姓名？”德祖具以实语之，因名曰“林木梵天”，后改曰“梵志”。曰：“王家育我，可姓王也。”梵志乃作诗示人，甚有义旨。

此虽是神话，然可以考见三事：一为梵志生于卫州黎阳，即今河南浚县。一为他生当隋文帝时，约六世纪之末。三可以使我们知道唐朝已有关于梵志的神话，因此又可以想见王梵志的诗在唐朝很风行，民间才有这种神话起来。

我们可以推定王梵志的年代约当590年到660年。巴黎与伦敦藏的敦煌唐写本《历代法宝记》长卷中有无住和尚的语录，说无住：

寻常教戒诸学道者，恐著言说，时时引稻田中螃蟹问众人会不。（“会不”原作“不会”。今以意改。） 又引王梵志诗：

慧眼近空心，非关髑（dú）髅孔。对面说不识，饶你母姓董！

无住死于大历九年（774），他住在成都保唐寺，终身似不曾出四川。这可见八世纪中王梵志的诗流行已很远了。故我们可以相信梵志是七世纪的人。

《王梵志诗》的第一卷里都是劝世诗，极像应璩的《百一诗》。这些诗都没有什么文学意味。我们挑几首作例：

（一）

黄金未是宝，学问胜珍珠。
丈夫无伎艺，虚沾一世人。

（二）

得他一束绢，还他一束罗。
计时应大重，直为岁年多。

（三）

有势不烦意，欺他必自危。
但看木里火，出则自烧伊。

第二卷没有传本。第三卷里有很好的诗，我们也挑几首作例：

（四）

吾有十亩田，种在南山坡。
青松四五树，绿豆两三窠。

热即池中浴，凉便岸上歌。
遨游自取足，谁能奈我何！

（五）

我见那汉死，肚里热如火。
不是惜那汉，恐畏还到我。

（六）

我有一方便，价值百匹练：
相打长伏弱，至死不入县。

（七）

共受虚假身，共禀太虚气。
死去虽更生，回来尽不记。
以此好寻思，万事淡无味。
不如慰俗心，时时一倒醉。

（八）

草屋足风尘，床无破毡卧。
客来且唤入，地铺稿荐坐。
家里元无炭，柳麻且吹火。
白酒瓦钵藏，铛子两脚破。
鹿脯三四条，石盐五六课。
看客只宁馨，从你痛笑我！（“宁馨”即“那哼”“那么样”。）

以上八首都是从巴黎的敦煌写本选出的。黄山谷最赏识梵志的《翻着袜》一首，其诗确是绝妙的诗：

（九）

梵志翻着袜，人皆道是错。
乍可刺你眼，不可隐我脚。（慧洪引此诗，“道是”作“谓我”；“乍”作“宁”。）

南宋诗僧慧洪也称赞此诗。陈善《扪虱新话》说：

知梵志翻着袜法，则可以作文。知九方皋相马法，则可以观人文章。

这可见这一首小诗在宋朝文人眼里的地位。黄山谷又引梵志一首诗云：

（十）

城外土馒头，馅草在城里。

一人吃一个，莫嫌没滋味。

山谷评此诗道：

己且为土馒头，尚谁食之？今改：

预先着酒浇，使教有滋味。

南宋禅宗大师克勤又改为：

城外土馒头，馅草在城里。

着群（？ ） 哭相送，入在肚皮里。

次第作馅草，相送无穷已。

以兹警世人，莫开眼瞌睡。

（晓莹《云卧记谭》卷上，《续藏经》二乙，

二一函，一册，页十一）

宋末费衮《梁溪漫志》卷十载有梵志诗八首，其中三首是七言的，四首是五言的。我也选几首作例：

（十一）

他人骑大马，我独跨驴子。

回顾担柴汉，心下较些子。

（十二）

世无百年人，强作千年调。

打铁作门限，鬼见拍手笑。

末一首慧洪引作寒山的诗，文字也小不同：

人是黑头虫，刚作千年调。

铸铁作门限，鬼见拍手笑。

大概南宋时已有后人陆续添入的诗；寒山、拾得与梵志的诗里皆不免后人附入的诗。

第二位诗人是王绩。王绩字无功，绛州龙门人，是王通（“文中子”）的兄弟。据旧说，王通生于584，死于618，死时年三十五（《疑年续录》一）。王绩在隋末做过官；他不愿意在朝，自求改为六合丞。他爱喝酒，不管官事，后来竟回家乡闲住。唐高祖武德年间（约625），他以前官待诏门下省。那时有太常署史焦革家里做得好酒，王绩遂自求做太常署丞。焦革死后，他也弃官回去了。他自称东皋子，有《东皋子集》五卷。他的年代约当590到650年。

王绩是一个放浪懒散的人，有点像陶潜，他的诗也有点像陶潜。我们选几首作例子：

初　春

前旦出门游，林花都未有。
今朝下堂来，池冰开已久。
雪被南轩梅，风催北庭柳。
遥呼灶前妾，却报机中妇：
年光恰恰来，满瓮营春酒！

独　坐

问君樽酒外，独坐更何须？
有客谈名理，无人索地租。
三男婚令族，五女嫁贤夫。
百年随分了，未羡陟方壶。

山　家

平生唯酒乐，作性不能无。
朝朝访乡里，夜夜遣人酤。
家贫留客久，不暇道精粗。
抽帘持益炬，拔箦更燃炉。

恒闻饮不足，何见有残壶？

过酒家

此日长昏饮，非关养性灵。

眼看人尽醉，何忍独为醒？

王绩是王勃的叔祖。王勃（648—675）与同时的卢照邻、骆宾王、杨炯都是少年能文，人称为初唐四杰。他们都是骈俪文的大家，沿袭六朝以来的遗风，用骈俪文作序记碑碣，但他们都是有才气的作家，故虽用骈偶文体，而文字通畅，意旨明显，故他们在骈文史上是一派革新家。王勃的《滕王阁序》，骆宾王的《讨武氏檄文》，所以能传诵一时，作法后世，正是因为这种文字是通顺明白的骈文。故杜甫有诗云：

王杨卢骆当时体，轻薄为文哂未休。

尔曹身与名俱灭，不废江河万古流。

四杰之文乃是骈文的“当时体”，乃是新体的骈文。《滕王阁序》等文的流传后代，应正了杜甫“江河万古流”的预言。在古文运动（见下文）之先，四杰的改革骈文使他可以勉强应用，不能不说是一种过渡时期的改革。当时史学大家刘知几（661—713）作《史通》，评论古今史家得失，主张实录“当世口语”，反对用典，反对摹古，然而《史通》本身的文体却是骈偶的居多。这种骈文的议论文也属于这个新体骈文运动的一部分。

四杰的诗，流传下来的很少；但就现存的诗看来，其中也颇有白话化的倾向。短诗如王勃的绝句，长诗如卢照邻的歌行，都有白话诗的趋势。

九日 王勃

九日重阳节，开门有菊花。

不知来送酒，若个是陶家？（“若个”即“哪个”。）

普安建阴题壁 王勃

江汉深无极，梁岷不可攀。

山川云雾里，游子几时还？

这都有王绩的家风。

行路难 卢照邻

君不见长安城北渭桥边，枯木横槎卧古田！
昔时含红复含紫，常时留雾复留烟。
春景春风花似雪，香车玉辇恒阗咽。
若个游人不竞攀？若个娼家不来折？
娼家宝袜蛟龙帔，公子银鞍千万骑。
黄莺一一向花娇，青鸟双双将子戏。
千尺长条百尺枝，月桂星榆相蔽亏。
珊瑚叶上鸳鸯鸟，凤凰巢里雏鹓儿。
巢倾枝折凤归去，条枯叶落狂风吹。
一朝零落无人问，万古摧残君讵知？
人生贵贱无终始，倏忽须臾难久恃；
谁家能驻西山日？谁家能堰东流水？
汉家陵树满秦川，行来行去尽哀怜。
自昔公卿二千石，咸拟荣华一万年；
不见朱唇将白貌，唯闻素棘与黄泉。
金貂有时换美酒，玉麈但摇莫计钱。
寄言座客神仙署：一生一死交情处？
苍龙阙下君不来，白鹤山前我应去。
云间海上邈难期，赤心会合在何时？
但愿尧年一百万，长作巢由也不辞。

这几乎全是白话的长歌了。其中如“若个游人不竞攀？若个娼家不来折？”“谁家能驻西山日？谁家能堰东流水？”“黄莺一一向花娇，青鸟双双将子戏”等等句子，必是很接近当日民间的俗歌的。卢照邻又有《长安古意》长歌，文太长了，不能全抄在这里；其中的句子如：

得成比目何辞死？愿作鸳鸯不羡仙。

如：

生憎帐额绣孤鸾，好取门前帖双燕。

都是俗歌的声口。这一篇的末段云：

……

专权意气本豪雄，青虬紫燕坐春风。

自言歌舞长千载，自谓骄奢凌五公。

节物风光不相待，桑田碧海须臾改。

昔时金阶白玉堂，即今唯见青松在。

寂寂寥寥扬子居，年年岁岁一床书。

独有南山桂花发，飞来飞去袭人裾。

这种体裁从民歌里出来，虽然经过曹丕、鲍照的提倡，还不曾得文学界的充分采用。卢照邻的长歌便是这种歌行体中兴的先声。以后继起的人便多了，天才高的便成李白、杜甫的歌行，下等的也不失为《长恨歌》《秦妇吟》。上章（第十章）曾引《续高僧传·善权传》中的话，说当时的导师作临时的唱导文，“或三言为句，便尽一时；七五为章，其例亦尔”。这可见六七世纪之间，民间定有不少的长歌，或三言为句，或五言，或七言，当日唱导师取法于此，唐朝的长篇歌行也出于此。唐以前的导文虽不传了，但我们看《证道歌》《季布歌》等（另详见别篇），可以断言七言歌行体是从民间来的。

七年前（1921）我做这部文学史的初稿时，曾表示我对于寒山、拾得的年代的怀疑。我当时主张的大意是说：

向来人多把寒山、拾得看作初唐的人。《寒山诗》的后序说他们是贞观初的人。此序作于南宋，很靠不住。我觉得这种白话诗一定是晚唐的出品，决不会出在唐初。

我当时并没有什么证据。但我后来竟寻得一条证据，当时我很高兴。这条证据在《古尊宿语录》卷十四的《赵州从谂禅师语录》里面，原文如下：

师（从谂）因到天台国清寺见寒山、拾得。师云：“久响寒山、拾得，到来只见两头水牯牛。”寒山、拾得便作牛斗。师云：“叱，叱！”寒山、拾得咬齿相看。师便归堂。

据《传灯录》卷十，从谂死于唐昭宗乾宁四年（897）；但据这部语录前面的《行状》，他死于戊子岁，当后唐明宗天成三年（928）。无论如何，这可以证明寒山、拾得是唐末五代间人了。

但我现在不信这种证据了。我现在认《赵州语录》是一个妄人编的，其人毫无历史知识，任意捏造，多无根据。如《行状》中说从谂死年在“戊子岁”，而无年号；下文又云：“后唐保大十一年孟夏月旬有三日，有学者咨闻东都东院惠通禅师赵州先人行化厥由，作礼而退，乃援笔录之。”后唐无保大年号，保大是南唐中主李璟的年号，保大十一年当后周广顺三年（953）。这明是一个南方和尚给一个北方和尚捏造的事迹。戊子若在后唐，便与《传灯录》所记从谂死年相差三十一年了！《传灯录》说他死时年百二十岁。即使我们承认他活了百二十岁，从后唐明宗戊子（928）倒数百二十年，当宪宗元和三年；而《语录》中说他见了寒山、拾得，又去见百丈和尚（怀海），百丈死于元和九年（814），那时从谂还只有六岁，怎么就能谈禅行脚了呢！以此看来，我在七年前发现的证据原来毫无做证据的价值！编造这部《赵州语录》的人，大约是辽金之际的一个陋僧，不知百丈是何人，也不知寒山、拾得是何人的。

后世关于寒山、拾得的传说，多根据于闾丘胤的一篇序。此序里神话连篇，本不足信。闾丘胤的事迹已不可考；序中称唐兴县，唐兴之名起于高宗上元二年（675），故此序至早不过在七世纪末年，也许在很晚的时期呢。此序并不说闾丘胤到台州是在“贞观初”；“贞观初”的传说起于南宋沙门志南的后序。向来各书记寒山、拾得见闾丘胤的年代很不一致，今排列各书所记如下：

（1）贞观七年（633）—宋僧志磐《佛祖统纪》（作于1256）

（2）贞观十六年（642）—元僧熙仲《释氏资鉴》（作于1336）

（3） 贞观十七年（643） —宋僧本觉《释氏通鉴》（作于1270）

（4） 先天中（712—713） —元僧昙噩《科分六学僧传》（成于1366）

（5） 贞元末（约800） —元僧念常《历代佛祖通载》（成于1341）

各书相差，从贞观七年到贞元末（633—800），有一百七十年之多！这可见古人因闾丘胤序中未有年代，故未免自由猜测；念常老实把此事移到中唐，我更移后一步，便到了晚唐了。

其实我当时并没有好证据，不过依据向来分唐诗为“初、盛、中、晚”四期的习惯，总觉得初唐似乎不会有这种白话诗出现。但我发现王梵志的白话诗以后，又从敦煌写本《历代法宝记》里证实了盛唐时人已称引梵志的诗，我的主张不能不改变了。

但我总觉得寒山、拾得的诗是在王梵志之后，似是有意模仿梵志的。梵志生在河南，他的白话诗流传四方，南方有人继起，寒山子便是当时的学梵志的一个南方诗人。拾得、丰干大概更在后了，大概都是后来逐渐附丽上去的。

以我所知，关于寒山的材料大概都不可靠。比较可信的只有两件，都是宋以前的记载。

第一件是五代时禅宗大师风穴延沼禅师引的寒山诗句（延沼死于973）。《风穴语录》（《续藏经》二，二三套，二册，页一二〇）有一条说：

> 上堂，举寒山诗曰：
>
> 梵志死去来，魂识见阎老。
>
> 读尽百王书，未免受捶拷。
>
> 一称“南无佛”，皆以成佛道。

此诗不在现传《寒山诗》各本里；大概十世纪里延沼所见当是古本。此诗说梵志见阎王的故事，可见寒山的诗出于梵志之后。大概王梵志的诗流传很远，遂开白话诗的风气，延沼所引的诗可以暗示梵志与寒山的关系。

第二件是《太平广记》卷五十五的“寒山子”一条。《太平广记》是宋初（978）编成的，所收的都是宋以前的小说杂记。这一条注云，“出《仙传拾遗》”，其文如下：

> 寒山子者，不知其名氏。大历（766—779）中，隐居天台翠屏山。其山深邃，当暑有雪，亦名寒岩，因自号为寒山子。好为诗，每得一篇一句，辄题于树间石上，有好事者随而录之，凡三百余首，多述山林幽隐之兴，或讥讽时态，能警励流俗。桐柏征君徐灵府序而集之，分为三卷，行于人间。十余年，忽不复见。

这是关于寒山子的最古的记载。此条下半说到咸通十二年（871）道士李褐见仙人寒山子的事，可见此文作于唐末，此时寒山子已成仙人了。但此文说寒山子隐居天台在大历时，可见他生于八世纪初期，他的时代约当700—800，正是盛唐时期了。他的诗集三卷，是徐灵府“序而集之”的。徐灵府是钱塘人，隐居天目山修道，辞武宗（841—846）的征辟，绝粒久之而死。作《寒山集·序》的人是一个道士，寒山子的传又在《仙传拾遗》里，可见寒山子在当日被人看作一个修道的隐士，到后来才被人编排作国清寺的贫子。

拾得与丰干皆不见于宋以前的记载。只有闾丘胤的序里说寒山是文殊菩萨，拾得是普贤菩萨，丰干是弥陀佛；丰干是一个禅师，在唐兴县的国清寺里；寒山、拾得都“状如贫子，又似风狂，或去或来，在国清寺库院走使厨中着火”。

大概当时的道士与和尚都抢着要拉寒山。徐灵府是道士，故把寒山子看作修道之士；后来的道士遂把寒山看作《禅仙传》中人了。天台本是佛教的一个中心，岂肯轻易放过这样一位本山的名人？所以天台的和尚便也造作神话，把寒山化作佛门的一位菩萨，又拉出丰干、

拾得来作陪。到了宋代禅宗诸书里，— 例如志南的《寒山集·后序》— 寒山、拾得便成了能谈禅机、说话头的禅师了。

寒山虽然生当盛唐，他的诗分明属于王梵志的一路，故我们选他的几首诗附在这里：

（一）

有个王秀才，笑我诗多失，
云不识"蜂腰"，仍不会"鹤膝"；
平侧不解压，凡言取次出。
我笑你作诗，如盲徒咏日！

（二）

有人笑我诗。我诗合典雅。
不烦郑氏笺，岂用毛公解？
不恨会人稀，只为知音寡。
若遣趁宫商，余病莫能罢。
忽遇明眼人，即自流天下。

（三）

欲得安身处，寒山可长保。
微风吹幽松，近听声逾好。
下有斑白人，喃喃诵黄老。
十年归不得，忘却来时道。

（四）

若人逢鬼魅，第一莫惊懅。
捺硬莫睬渠，呼名自当去。
烧香请佛力，礼拜求僧助。
蚊子叮铁牛，无渠下嘴处！

（五）

有人把椿树，唤作白旃檀。
学道多沙数，几个得泥洹？

弃金却担草，谩他亦自谩。
似聚沙一处，成团亦大难。

（六）

快哉混沌身，不饭复不尿。
遭得谁钻凿，因兹立九窍。
朝朝为衣食，岁岁愁租调。
千个争一钱，聚头亡命叫。

（七）

出身既扰扰，世事非一状。
未能舍流俗，所以相退访。
昨吊徐五死，今送刘三葬，
日日不得闲，为此心凄怆。

（八）

我在村中住，众推无比方。
昨日到城下，仍被狗形相。
或嫌裤太窄，或说衫少长。
撑却鸡子眼，雀儿舞堂堂。

（九）

三五痴后生，作事不真实：
未读十卷书，强把雌黄笔；
将他《儒行篇》，唤作《盗贼律》。
脱体似蟫虫，咬破他书帙。

拾得与丰干的诗大概出于后人仿作，故不举例了。

后 记

这一章印成后，我又在唐人冯翊的《桂苑丛谈》（《唐代丛书》初集）里寻得“王梵志”一条，其文与《太平广记》所载相同，而稍有异文，其异文多可校正《广记》之误；大概两书同出于一个来源，而冯氏本较早，故讹误较少。冯翊的事迹不可考，但《桂苑丛谈》多记咸

通、乾符间（860—879） 的事，又有一条写“吴王收复浙右之岁”，吴王即杨行密，死于905年。此书大概作于900年左右，在《太平广记》编纂（978） 之前约八十年。今抄此条全文如下，异文之傍加圈为记：

王梵志，卫州黎阳人也。黎阳城东十五里有王德祖者，当隋之时，家有林檎树，生瘿大如斗。经三年，其瘿朽烂，德祖见之，乃撤其皮，遂见一孩儿抱胎而出。因收养之。至七岁，能语，问曰：“谁人育我？”及问姓名。德祖具以实告。因林木而生曰“梵天”，后改曰“志”。〔曰〕（似应有“曰”字），“我〔王〕（似脱一“王”字） 家长育，可姓王也。”作诗讽人，甚有义旨。盖菩萨示化也。

一九二七，十二，八，胡适补记

12 八世纪的乐府新词

唐帝国统一中国（623）之后，直到安禄山之乱（755），凡一百三十年间，没有兵乱，没有外患，称为太平之世。其间虽有武后的革命（690—705），那不过是朝代的变更，社会民生都没有扰乱。这个长期的太平便是灿烂的文化的根基。在这个时期之中，文化的各方面都得着自由的发展；宗教、经学、美术、文学都很发达。太宗是个很爱文学的皇帝，他的媳妇武后也是一个提倡文学的君主；他们给唐朝文学种下了很丰厚的种子；到了明皇开元（713—741）、天宝（742—755）之世，唐初下的种子都生根发芽，开花结果了。

唐太宗为秦王时，即开文学馆，招集十八学士；即帝位之后，开弘文馆，收揽文学之士，编纂文籍，吟咏倡和。高宗之世，上官仪作宰相，为一时文学领袖。武后专政，大倡文治；革命之后，搜求遗逸，四方之士应制者向万人。其时贵臣公主都依附风气，招揽文士，提倡吟咏。中宗神龙、景龙（705—710）之间，皇帝与群臣赋诗宴乐，屡见于记载。如《大唐新语》云：

> 神龙之际，京城正月望日盛灯影之会；金吾弛禁，特许夜行。贵游戚属及下俚工贾无不夜游。马车骈阗，人不得顾。王主之家，马上作乐以相夸竞。文士皆赋诗一章以纪其事。作者数百人。（此条引见谢无量《大文学史》六，页三四。《唐代丛书》本《大唐新语》无此条。）

又《全唐诗话》云：

> 十月，中宗诞辰，内殿宴，联句。……帝谓侍臣曰：“今天下无事，朝野多欢。欲与卿等词人时赋诗宴乐。可识朕意，不须惜醉。”……
>
> 中宗正月晦日幸昆明池赋诗，群臣应制百余篇。帐殿前结彩楼，命昭容（昭仪上官婉儿，上官仪之孙女）选一篇为新翻御制曲。群臣悉集其下。须臾，纸落如飞；各认其名而

怀之。惟沈佺期、宋之问二诗不下。移时，一纸飞坠，竞取而观，乃沈诗也。评曰：“二诗工力悉敌。沈诗落句云：‘微臣雕朽质，羞睹豫章才’，盖词气已竭。宋诗云：‘不愁明月尽，自有夜珠来’，犹陡健举。”沈乃伏，不敢复争。

这种空气里产生的文学自然不能不充满了庙堂馆阁的气味。这种应制之诗很少文学价值。六朝以来的律诗到此时期更加华丽工整。沈佺期、宋之问最工律体，严定格律，学者尊奉，号为“沈宋”。这种体裁最适宜于应制与应酬之作，只要声律调和，对仗工整，便没有内容也可成篇。律诗的造成都是齐梁以至唐代的爱文学的帝后造作的罪孽。

但当日君臣宴乐赋诗的环境里，有时候也会发生一点诙谐游戏的作物。《隋唐嘉话》云：

景龙中，中宗游兴庆池，侍宴者递起歌舞，并唱下兵词，方便以求官爵。给事中李景伯亦起唱曰：回波尔持酒卮，兵儿志在箴规，侍宴既过三爵，喧哗窃恐非宜。于是乃罢坐。（“回波”是一种舞曲。）

又中宗受制于韦后，御史大夫裴谈也有怕老婆之名，宴乐的时候，有优人唱《回波乐》云：

回波尔持栲栳，怕妇也是大好。
外边祇有裴谈，内里无过李老！

（《本事诗》）

又《开天传信记》云：

天宝初，玄宗游华清宫。刘朝霞献《贺幸温泉赋》，词调倜傥，杂以俳谐。……其赋首云：

若夫天宝二年，十月后兮腊月前，办有司之供具，命驾幸于温泉。天门轧然，开神仙之逼塞；銮舆划出，驱甲仗而骈阗。青一队兮黄一队，熊蹋胸兮豹拏背。珠一团兮绣一团，玉镂珂兮金钑鞍。

其后述圣德云：

直获得盘古髓，掐得女娲氏娘。遮莫你古来千帝，岂如我今代三郎？（明皇称李三郎）

其自叙云：

> 别有穷奇蹭蹬，失路猖狂；骨幢虽短，伎艺能长。梦里几回富贵，觉来依旧恓惶！只是千年一遇，扣头五角而六张！（“五角六张”是当时的俗语，谓五日遇角宿，六日遇张宿，俗谓这两日作事多不成。）
>
> 上览而奇之，将加殊赏，命朝霞改去“五角六张”。奏云：“臣草此赋，若有神助，自谓文不加点，笔不停辍，不愿改之。”

当时风气简略，没有宋儒理学的刻论，君主与臣民之间还不很隔绝，故还有这种亲狎嘲谑的空气。这种打油诗的出现便是打倒那堂皇典丽的死文学的一个起点。

唐明皇（玄宗）于712年即位，做了四十五年（712—756）的皇帝。开元、天宝的时代在文化史上最有光荣。开国以来，一百年不断的太平已造成了一个富裕的、繁华的、奢侈的、闲暇的中国。到明皇的时代，这个闲暇繁华的社会里遂自然产生出优美的艺术与文学。

唐明皇是一个爱美的皇帝，他少年时就显出这种天性，如《旧唐书·贾曾传》（卷一九〇）说：

> 玄宗在东宫，……频遣使访召女乐；命宫臣就率更署阅乐，多奏女妓。

这就是后来宠爱杨贵妃的李三郎。《旧唐书·音乐志》（卷二八）说：

> 玄宗在位多年，善乐音。若宴设酺会，即御勤政楼。……天子开帘受朝，礼毕，又素扇垂帘。百寮常参，供奉官贵戚二王后诸蕃酋长谢食，就坐。太常大鼓，藻绘如锦，乐工齐击，声震城阙。太常卿引雅乐，每色数十人，自南鱼贯而进，列于楼下。鼓笛鸡娄（鸡娄是鼓名，“正圆，两手所击之处平可数寸”），充庭考击。太常乐立部伎、坐部伎，依点鼓舞，间以胡夷之伎。日旰，即内闲厩引蹀马三十匹，《倾杯乐》曲，奋首鼓尾，纵横应节。……又令宫女数百人自帷出，击雷鼓，为《破阵乐》《太平乐》《上元乐》。虽太常积习皆不如其妙也。……
>
> 玄宗又于听政之暇，教太常乐工子弟三百人为丝竹之戏，音响齐发，有一声误，玄宗必觉而正之。号为“皇帝弟子”，又云“梨园弟子”，以置院近于禁苑之梨园。
>
> 太常又有别教院，教供奉新曲。太常每陵晨，鼓笛乱发；于“太乐”别署教院。廪食常千

人。宫中居宜春院。

玄宗又制新曲四十余，又新制乐谱。

《音乐志》又云：

开元二十五年太常卿韦縚令博士韦逌（yōu）……等铨叙前后所行用乐章为五卷，以付太乐、鼓吹两署，令工人习之。时太常旧相传有宫商角徵羽讌乐五调歌词各一卷；或云，贞观中侍中杨仁恭妾赵方等所铨集，词多郑、卫，皆近代词人杂诗。至縚，又令太乐令孙玄成更加整比为七卷。又自开元已来，歌者杂用胡夷里巷之曲；其孙玄成所集者，工人多不能通，相传谓为法曲。

但此段下文又云：“其五调法曲，词多不经，不复载之。”据此可见当时乐工所传习的固多胡夷里巷之音，那些所谓“五调法曲”也是“词多不经”，大概也是采集民间俗歌而成的。

在这个音乐发达而俗歌盛行的时代，高才的文人运用他们的天才，作为乐府歌词，采用现成的声调或通行的歌题，而加入他们个人的思想与意境。如《本事诗》云：

天宝末，玄宗尝乘月登勤政楼，命梨园弟子歌数阕。有唱李峤诗（此系李峤的《汾阴行》的末段。李峤是中宗时宰相）者云：

山川满目泪沾衣，富贵荣华能几时?

不见只今汾水上，惟有年年秋雁飞?

时上春秋已高，问是谁诗。或对曰，李峤。因凄然泣下，不终曲而起，曰：“李峤真才子也！”（《次柳氏旧闻》也记此事，稍与此不同。）

又如《李白传》（《旧唐书》卷一九〇）云：

白既嗜酒，日与饮徒醉于酒肆。玄宗度曲，欲造乐府新词，亟召白，白已卧于酒肆矣。召入，以水洒面，即命秉笔。顷之，成十余章。帝颇嘉之。

这是随便举一两事，略见当日的诗人与乐府新词的关系。李白论诗道：

自从建安来，绮丽不足珍。

唐人论诗多特别推重建安时期（例如元稹论诗，引见《旧唐书》卷一九〇《杜甫传》中）。我们在上编曾说建安时期的主要事业在于制作乐府歌词，在于文人用古乐府的旧曲改作新词。开元、天宝时期的主要事业也在于制作乐府歌词，在于继续建安曹氏父子的事业，用活的语言同新的意境创作乐府新词。所谓“力追建安”一句标语的意义其实不过如此。

盛唐是诗的黄金时代。但后世讲文学史的人都不能明白盛唐的诗所以特别发展的关键在什么地方。盛唐的诗的关键在乐府歌词。第一步是诗人仿作乐府。第二步是诗人沿用乐府古题而自作新辞，但不拘原意，也不拘原声调。第三步是诗人用古乐府民歌的精神来创作新乐府。在这三步之中，乐府民歌的风趣与文体不知不觉地浸润了、影响了、改变了诗体的各方面，遂使这个时代的诗在文学史上放一大异彩。

唐初的人也偶然试作乐府歌词。但他们往往用律诗体作乐府，正像后世妄人用骈文来作小说，怎么会做的出色呢！试举乐府古题“有所思”作个例。沈佺期用的是律体：

君子事行役，再空芳岁期。
美人旷延伫，万里浮云思。
园槿绽红艳，郊桑柔绿滋。
坐看长夏晚，秋月生罗帏。

这是作试帖诗，只要揣摩题面，敷衍成五言四韵就完卷了。再看盛唐诗人李白做此题，是什么境界：

我思仙人乃在碧海之东隅！
海寒多天风，白波连山倒蓬壶！
长鲸喷涌不可涉，抚心茫茫泪如珠。
西来青鸟东飞去，愿寄一书谢麻姑。

这便是借旧题作新诗了。这个解放的风气一开，便不可关闭了。

这个时代是个解放的时代。古来的自然主义的哲学（所谓“道家”哲学）与佛教的思想的精彩部分相结合，成为禅宗的运动；到这个时代，这个运动已成熟了，南方一个不识字的和尚名叫慧能（死于713）的，打起宗教革命的旗帜，成立“南宗”。这个新宗派的标语是“打倒一切文字障与仪式障”！他们只要人人自己明白自性本来清净，本来圆满具足。他们反对一切渐修之法，如念佛坐禅之类。他们主张人人可以顿悟，立证佛性。这个南宗运动起于七世纪晚年，到八世纪中叶便与北宗旧势力实地冲突，到八世纪晚年竟大占胜利，代替北宗成为正统。这是中国佛教史上的一大革命，也是中国思想史上的一大革命。这个大运动的潮流自然震荡全国，美术、文学都逃不了他们的影响。

这个时代的人生观是一种放纵的、爱自由的、求自然的人生观。我们试引杜甫的《饮中八仙歌》来代表当时的风气：

知章（贺知章）骑马似乘船，眼花落井水底眠。

汝阳（汝阳王琎）三斗始朝天，道逢曲车口流涎，恨不移封向酒泉！

左相（李适之，天宝元年作左丞相）日兴费万钱，饮如长鲸吸百川，衔杯乐圣称避贤。（他罢相后，有诗云：“避贤初罢相，乐圣且衔杯。为问门前客，今朝几个来？”）

宗之（齐国公崔宗之）潇洒美少年，举觞白眼望青天，皎如玉树临风前。

苏晋（左庶子）长斋绣佛前，醉中往往爱逃禅。

李白斗酒诗百篇，长安市上酒家眠，天子呼来不上船，自称臣是酒中仙。

张旭三杯“草圣”传，脱帽露顶王公前，挥毫落纸如云烟。

焦遂五斗方卓然，高谈雄辩惊四筵。

这里面有亲王，有宰相，有佛教徒，有道士（贺知章后为道士），有诗人，有美术家，很可以代表一时的风气了。这种风气在表面上看来很像是颓废，其实只是对于旧礼俗的反抗，其实是一种自然主义的人生观的表现。

这八个人的第一人贺知章便是当时文学界的一个大师，他的传记很可以使我们注意。他是会稽永兴人，少年时便有文学的名誉。举进

士后，官做到礼部侍郎、集贤院学士，又充皇太子侍读、工部侍郎、秘书监。《旧唐书》（卷一九〇中）说他：

> 性放旷，善谈笑，当时贤达皆倾慕之。……晚年尤加纵诞，无复规检。自号“四明狂客”，又称“秘书外监”。遨游里巷，醉后属词，动成卷轴，文不加点，咸有可观。……天宝三载（744），知章因病恍惚，乃上疏请度为道士，求还乡里，仍舍本乡宅为观。上许之。……御制诗以赠行，皇太子已下咸就执别。至乡无几寿终，年八十六。

最可注意的是这样一个狂放的人在当时却很受社会的敬重，临去朝廷，皇帝作诗送行，皇太子亲来送别；他死后多年，肃宗还下诏追悼，说他“器识夷淡，襟怀和雅，神清志逸，学富才雄”。这可见这是一个自由解放的时代，那不近人情的佛教的威权刚倒，而那不近人情的道学的权威还没有起来。所以这个时代产生的文学也就多解放的、自然的文学。《贺知章传》中说他“遨游里巷，醉后属词，文不加点”。遨游里巷，故能接近民间的语言；醉后属词，文不加点，故多近于自然也。贺知章的诗保存甚少（《全唐诗》石印本卷四，页七六），然而已有很可表示时代精神的作品，如下列几首：

柳枝诗

碧玉妆成一树高，万条垂下绿丝绦。
不知细叶谁裁出？二月春风似剪刀。

回乡偶书 二首

少小离家老大回，乡音难改鬓毛衰。
儿童相见不相识，笑问客从何处来。

离别家乡岁月多，近来人事半销磨。
唯有门前镜湖水，春风不改旧时波。

读史的人注意：诗体大解放了，自然的，白话的诗出来了！

我们在上文说过，这个时代的诗的关键在于乐府歌词；故我们现在述评这时期的几个乐府大家。

高适，字达夫，渤海蓨人。《旧唐书》说他少年时不事生产，家贫，客于梁宋，“以求丐取给”，大概是一个高等叫化子。到中年时，他始学作诗（《旧唐书》说他年过五十，始留意篇什。此言不确。他的诗中有“年过四十尚躬耕”的话可证）。“数年之间，体格渐变，以气质自高。每吟一篇，已为好事者传诵。”宋州刺史荐他举有道科，后不很得意，遂投在哥舒翰幕下掌书记。安禄山之乱，哥舒翰兵败，高适赶到明皇行在，受明皇的赏识，拔他做侍御史、谏议大夫；后来他做到淮南节度使，转剑南西川节度使，召为刑部侍郎，转散骑常侍，封渤海县侯。永泰元年（765）死。

高适的诗似最得力于鲍照。鲍照的奔逸的天才在当时虽不见赏识，到了八世纪却正好做一个诗体解放的导师。高适是个有经验、有魄力的诗人，故能运用这种解放的诗体来抬高当日的乐府歌词。

行路难

君不见富家翁，旧时贫贱谁比数？
一朝金多结豪贵，万事胜人健如虎。
子孙生长满眼前，妻能管弦妾能舞。
自矜一身忽如此，却笑傍人独愁苦。
东邻少年安所如？席门穷巷出无车，
有才不肯事干谒，何用年年空读书？

此诗虽不佳，但可表示他有意学鲍照的乐府，又可表示他做“文丐”时代的诗是这样通俗的乐府。

邯郸少年行

邯郸城南游侠子，自矜生长邯郸里。
千场纵博家仍富，几度报仇身不死。
宅中歌笑日纷纷，门外车马如云屯。
未知肝胆向谁是，令人却忆平原君。
君不见今人交态薄，黄金用尽还疏索？
以兹感激辞旧游，更于时事无所求。

且与少年饮美酒，往来射猎西山头。

营州歌

营州少年爱原野，狐裘蒙茸猎城下。
虏酒千钟不醉人，胡儿十岁能骑马。

渔父歌

曲岸深潭一山叟，驻眼看钩不移手。
世人欲得知姓名，良久问他不开口。
笋皮笠子荷叶衣，心无所营守钓矶。
料得孤舟无定止，日暮持竿何处归?

封丘县（他初任封丘尉）

我本渔樵孟诸野，一生自是悠悠者。
乍可狂歌草泽中，宁堪作吏风尘下?
只言小邑无所为，公门百事皆有期。
拜迎官长心欲破，鞭挞黎庶令人悲。
归来回家问妻子，举家大笑今如此。
生事应须南亩田，世情付与东流水!
梦想旧山安在哉，为衔君命且迟回。
乃知梅福徒为尔，转忆陶潜归去来。

送　别

昨夜离心正郁陶，三更白露西风高。
萤飞木落何淅沥，此时梦见西归客。
曙钟寥亮三四声，东邻嘶马使人惊。
揽衣出户一相送，唯见归云纵复横。

春酒歌（毕员外宅夜饮，时洛阳告捷）

故人美酒胜浊醪，故人清词合风骚。
长歌满酌推吾曹，高谈正可挥麈毛，半醉忽然持蟹螯。
— 洛阳告捷倾前后，武侯腰间印如斗；

郎官无事时饮酒：杯中绿蚁吹转来，瓮上飞花拂还有。

— 前年持节将楚兵，去年留司在东京，

今年复拜二千石，盛夏五月西南行。

彭门剑门蜀山里，昨逢军人劫夺我，到家但见妻与子。

赖得饮君春酒数十杯，不然令我愁欲死！

我们看这些诗，可以明白当日的诗人从乐府歌词里得来的声调与训练，往往应用到乐府以外的诗题上去。这是从乐府出来的新体诗：五言也可，七言也可，五七言夹杂也可，大体都是朝着解放自由的路上走，而文字近于白话或竟全用白话。后世妄人不懂历史，却把这种诗体叫做“古诗”“五古”“七古”！要知道律诗虽起于齐梁，而骈俪的风气来源甚古，故律诗不能说是“近体”。至于那解放的七言诗体，曹丕、鲍照虽开其端，直到唐朝方才成熟，其实是逐渐演变出来的一种新体，如何可说是“古诗”呢？故研究文学史的人应该根本放弃这种谬见，认清这种解放而近于自然的诗体是唐朝的新诗体。读一切唐人诗，都应该作如此看法。

岑参，南阳人。少孤贫，好学，登天宝三年（744）的进士第，官做到嘉州刺史。杜鸿渐镇西川，表请他领幕职。他后来死在蜀中。杜鸿渐死于大历四年（769），岑参之死约在那时。他也是当时的一个有名诗人，“每一篇出，人竞传写”。

走马川行奉送出师西征

君不见走马川行雪海边，平沙莽莽黄入天？

轮台九月风夜吼，一川碎石大如斗，随风满地石乱走。

匈奴草飞马正肥，金山西见烟尘飞，汉家大将西出师。

将军金甲夜不脱，半夜军行戈相拨，风头如刀面如割。

马毛带雪汗气蒸，五花连钱旋作冰，幕中草檄砚水凝。

虏骑闻之应胆慑，料知短兵不敢接，车师西门伫献捷。

敦煌太守后庭歌

敦煌太守才且贤，郡中无事高枕眠。
太守到来山出泉，黄砂碛里人种田。
敦煌耆旧鬓皓然，愿留太守更五年。
城头月出星满天，曲房置酒张锦筵。
美人红妆色正鲜，侧垂高髻插金钿，
醉坐藏钩红烛前，不知钩在若个边。
为君手把珊瑚鞭，射得半段黄金钱，
此中乐事亦已偏。

酒泉太守席上醉后作

琵琶长笛曲相和，羌儿胡雏齐唱歌。
浑炙犁牛烹野驼，交河美酒归叵罗。
三更醉后军中寝，无奈秦山归梦何！

凉州馆中与诸判官夜集

弯弯月出挂城头，城头月出照凉州。
凉州七里（一作“七城”） 十万家，胡人半解弹琵琶。
琵琶一曲肠堪断，风萧萧兮夜漫漫。
河西幕中多故人，故人别来三五春。
花门楼前见秋草，岂能贫贱相看老?
一生大笑能几回？斗酒相逢须醉倒。

送李副使赴碛西官军

火山六月应更热，赤亭道口行人绝。
知君惯度祁连城，岂能愁见轮台月?
脱鞍暂入酒家垆，送君万里西击胡！
功名只向马上取，真是英雄一丈夫！

胡　歌

异姓蕃王貂鼠裘，葡萄宫锦醉缠头。
关西老将能苦战，七十行兵仍未休。

春　梦

洞庭昨夜春风起，故人尚隔湘江水。
枕上片时春梦中，行尽江南数千里。

逢入京使

故园东望路漫漫，双袖龙钟泪不干。
马上相逢无纸笔，凭君传语报平安。

岑参的诗往往有尝试的态度。如《走马川行》每三句一转韵，是一种创体。《敦煌太守后庭歌》也是一种大胆的尝试。古人把岑参比吴均、何逊，他们只赏识他的律诗，故如此说。律诗固不足称道，然而即以他的律诗来说，也远非吴均、何逊所能比。如他的佳句：

归梦秋能作，乡书醉懒题。

（《浐水东店》）

欲语多时别，先愁计日回。

（《送蒋侍御》）

三年绝乡信，六月未春衣。

（《临洮客舍》）

这种白话句子岂是吴均、何逊作得出的吗?

王昌龄，字少伯，京兆人；登开元十五年（727）进士第，补秘书郎；二十二年（734）中弘词科，调汜水尉，迁江宁丞。《旧唐书》（卷一九〇下）说他“不护细行，屡见贬斥”。史又说他“为文绪微而思清”。

长歌行

旷野饶悲风，飕飕黄蒿草。
系马倚白杨，— 谁知我怀抱?
所是同袍者，相逢尽衰老。
北登汉家陵，南望长安道：
下有枯树根，上有鼯鼠窠，
高皇子孙尽，千载无人过。

宝玉频发掘，精灵其奈何?
— 人生须达命，有酒且长歌。

箜篌引

卢溪郡南夜泊舟，夜闻两岸羌戎讴。
其时月黑猿啾啾，微雨沾衣令人愁。
有一迁客登高楼，不言不寐弹箜篌，
弹作蓟门桑叶秋，风沙飒飒青冢头，
将军铁骢汗血流，深入匈奴战未休，
黄旗一点兵马收，乱杀胡人积如丘。
— 疮病驱来配边州，仍披漠北羔羊裘，
颜色饥枯掩面羞，眼眶泪滴深两眸。
欲还本乡食牦牛，欲语不得指咽喉；
或有强壮能咿嚘，意说被他边将仇：
— 五世属蕃汉主留，碧毛毡帐河曲游，
橐 （tuó） 驼五万部落稠，敕赐飞凤金兜鍪。
为君百战如过筹，静扫阴山无鸟投。
家藏铁券特承优。
— 黄金百斤不称求，九族分离作楚囚!
— 深溪寂寞弦苦幽，草木悲感声飕飕。
仆本东山为国忧，明光殿前论九畴，
粗读兵书尽冥搜，为君掌上施权谋：（删一句）
紫宸诏发远怀柔，（删三句） 朔河屯兵须渐抽，
尽遣降来拜御沟，便令海内休戈矛。
何用班超定远侯? 史官书之得已不?
（此诗中删去最劣的四句，更觉贯串。 — 适）

出　塞

秦时明月汉时关，万里长征人未还。
但使龙城飞将在，不教胡马度阴山。

闺　怨

闺中少妇不曾愁，春日凝妆上翠楼。

忽见陌头杨柳色，悔教夫婿觅封侯。

王维，字摩诘，河东人，开元九年（721）进士。他是一个书画家，又通音乐，登第后调为太乐丞，历官右拾遗、监察御史、左补阙、库部郎中、给事中。天宝末，安禄山陷两京，他被拘留。乱平后，授太子中允，迁中庶子、中书舍人，复拜给事中，转尚书右丞。乾元二年（759）卒。

王维是一个美术家，用画意作诗，故人说他“诗中有画”。他爱山水之乐；得宋之问的蓝田别墅，在辋口，辋水周绕舍下，有竹洲花坞。他与道友裴迪浮舟往来，弹琴赋诗，啸咏终日。他又信佛，每日斋僧，坐禅念佛。（他的名与字便是把维摩诘斩成两截！）他的好禅静，爱山水，爱美术，都在他的诗里表现出来，遂开一个“自然诗人”的宗派。这一方面的诗，我们另有专论。现在只论他的乐府歌词。

他的乐府歌词在当时很流传，故传说说他早年用《郁轮袍》新曲进身，又说当时梨园子弟唱他的曲子，又说他死后代宗曾对他的兄弟王缙说：“卿之伯氏，天宝中，诗名冠代。朕尝于诸王座闻其乐章。”他的集中有时注有作诗年代，如他作《洛阳女儿行》时年仅十六，作《桃源行》时年仅十九，作《燕支行》时年仅二十一。这可见他少年时多作乐府歌词；晚年他的技术更进，见解渐深，故他的成就不限于乐府歌曲。这一个人的诗的演变，可以推到一个时代的诗的演变：唐人的诗多从乐府歌词入手，后来技术日进，工具渐熟，个人的天才与个人的理解渐渐容易表现出来，诗的范围方才扩大，诗的内容也就更丰富，更多方了。故乐府诗歌是唐诗的一个大关键：诗体的解放多从这里来，技术的训练也多从这里来。从仿作乐府而进为创作新乐府，从作乐府而进为不作乐府，这便是唐诗演变的故事。

所以我们要选王维的几篇乐府：

陇头吟

长安少年游侠客，夜上戍楼看太白。

陇头明月回临关，陇上行人夜吹笛。
关西老将不胜愁，驻马听之双泪流。
身经大小百余战，麾下偏裨万户侯。
苏武才为典属国，节旄落尽海西头！

夷门歌 （信陵君的上客侯嬴居夷门）

七国雌雄犹未分，攻城杀将何纷纷！
秦兵益围邯郸急，魏王不救平原君。
公子为嬴停驷马，执辔愈恭意愈下。
亥（朱亥） 为屠肆鼓刀人，嬴乃夷门抱关者。
非但慷慨献奇谋，意气兼将身命酬。
向风刎到送公子，— 七十老翁何所求?

少年行

新丰美酒斗十千，咸阳游侠多少年。
相逢意气为君饮，系马高楼垂柳边。

出身仕汉羽林郎，初随骠骑战渔阳。
孰知不向边庭死，纵死犹闻侠骨香！

九月九日忆山东兄弟 （时年十七）

独在异乡为异客，每逢佳节倍思亲。
遥知兄弟登高处，遍插茱萸少一人。

渭城曲 （即《阳关曲》）

渭城朝雨浥轻尘，客舍青青柳色新。
劝君更尽一杯酒，西出阳关无故人。

李白，字太白，山东人；他的父亲作任城尉，因住家任城（李白的故乡，各说不一致，我依《旧唐书》本传） 。少年时与山东诸生孔巢父等隐于徂徕山，酣歌纵酒，时人号为“竹溪六逸”。天宝初，他游会稽，与道士吴筠隐于剡中。“既而玄宗诏筠赴京师，筠荐之于朝，遣使召之，与筠俱待诏翰林。”（今各本《旧唐书》均脱去此二十五字，下面还有一个“白”

字，共脱二十六字。今用张元济先生用宋本校补的本子。）他好饮酒，天天与一班酒徒在酒肆中烂醉，故杜甫诗云：

李白斗酒诗百篇，长安市上酒家眠，
天子呼来不上船，自称臣是酒中仙。（《旧唐书》记此事，已引见上文了。）

旧史说他“尝沉醉殿上，引足令高力士脱靴，由是斥去，乃浪迹江湖，终日沉饮”。安禄山之乱，明皇奔蜀，永王璘为江淮兵马都督，李白去谒见他，遂留在他幕下。后来永王谋独立，失败之后，李白因此被长流夜郎。后虽遇赦得还，竟以饮酒过度，醉死在宣城。（李白的历史，诸书颇不一致。《新唐书》记他的事便与旧书不同。越到后来，神话越多。我觉得《旧唐书》较可信，故多采此书。）他的生死年代有几种说法。今依李华所作墓志，定他生于大足元年，死于宝应元年（701—762）。

李白是一个天才绝高的人，在那个解放浪漫的时代里，时而隐居山林，时而沉醉酒肆，时而炼丹修道，时而放浪江湖，最可以代表那个浪漫的时代，最可以代表那时代的自然主义的人生观。他歌唱的是爱自由的歌唱：

安能摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜？

这个时代的君主提倡文学，文学遂成了利禄的捷径，如《高适传》中说：“天宝中，海内事干进者注意文词。”《集异记》说王维少年时曾因岐王的介绍，到贵公主宅里，夹在伶人之中，独奏他的新曲《郁轮袍》，因此借公主的势力得登第。此说是否可信，我们不敢断定。但当时确有这种风气。如李颀有《送康洽入京进乐府歌》，末段云：

曳裾此日从何所？中贵由来尽相许。
白夹春衫仙吏赠，乌皮隐几台郎与。
新诗乐府唱堪愁，御妓应传鳷鹊楼。
西上虽因长公主，终须一见曲陵侯。

这可见当日的诗人奔走于中贵人长公主之门，用乐府新诗作进身的礼物，并不以为可耻之事。李白虽作乐府歌词，他似乎不曾用此作求功名的门路。他早年先隐居山东，天宝初年隐居剡中，那时他已四十多

岁了。贺知章告归会稽在天宝三年（744），他见了李白称他为“天上谪仙人”。李白《忆贺监》诗自序说他们在长安紫极宫相见，贺解金龟换酒为乐。紫极宫是道观，诗中也不说他荐李白。《新唐书》说“吴筠被召，故白亦至长安，往见贺知章，知章……言于玄宗，召见金銮殿”，这明是不愿李白因道士被荐，故硬改旧史之文，归功于贺知章。却不知《贺知章传》明说他天宝三年告归，而《李白传》明说李白天宝初始游会稽。李白《忆贺监》诗提及镜湖故宅，云“人亡余故宅，空有荷花生”；又《重忆》诗云“稽山无贺老，却棹酒船回”，可见李白游会稽在贺知章死后，他何尝受知章的推荐？杨贵妃之立在天宝四年（745），李白被荐入京似已在杨贵妃的时代，那时李白已近五十岁了。明皇虽赏识他的乐府歌诗，但他似乎不屑单靠文词进身，故他的态度很放肆，很倨傲：天子还呼唤不动他，高力士自然只配替他脱靴了。安禄山之乱，永王璘起兵，李白在宣州谒见，旧史并不为他隐讳；他有《永王东巡歌》十一首，其二云：

但用东山谢安石，为君谈笑静胡沙。

其十一云：

南风一扫胡尘静，西入长安到日边。

他自己也不讳他拥戴永王的态度。后人始有替他辩护的，说他“时卧庐山，璘迫致之”（曾巩《李白诗序》）。还有人伪作他自序的诗，说他“迫胁上楼船，从赐五百金，弃之若浮烟”，这真是画蛇添足了。

我们的考证只是要说明李白的人格。他是个隐逸的诗人，作他自己的诗歌，不靠作诗进身。他到近五十岁时方才与吴筠以隐居道士的资格被召见；虽然待诏翰林，他始终保持他的高傲狂放的意气。晚年遇见天下大乱，北方全陷，两京残破，他拥护永王（明皇第五子）并不算犯罪。他这种藐视天子而奴使高力士的气魄，在那一群抱着乐府新诗奔走公主中贵之门的诗人之中，真是黄庭坚所谓“太白豪放，人中凤凰麒麟”了！

李白的乐府有种种不同的风格。有些是很颓放的、很悲观的醉歌，如：

将进酒

君不见黄河之水天上来，奔流到海不复回！

君不见高堂明镜悲白发，朝如青丝暮成雪！

人生得意须尽欢，莫使金樽空对月。

天生我材必有用，千金散尽还复来。

烹羊宰牛且为乐，会须一饮三百杯。

岑夫子，丹丘生，将进酒，君莫停！

与君歌一曲，请君为我倾耳听：

— 钟鼓馔玉不足贵，但愿长醉不愿醒。

古来圣贤皆寂寞，惟有饮者留其名。

陈王昔时宴平乐，斗酒十千恣欢谑。

主人何为言少钱？径须沽取对君酌。

五花马，千金裘，呼儿将出换美酒，

与尔同销万古愁！

襄阳歌

落日欲没岘山西，倒着接䍦花下迷。

襄阳小儿齐拍手，拦街争唱《白铜鞮》。

傍人借问笑何事，笑杀山公醉似泥！（晋时山简镇襄 阳，多在池边置酒，常醉倒。故民歌曰：“山公在何许？往至 高阳池。 时时能骑马，倒着白 接䍦。”接䍦是一种白帽子。）

鸬鹚杓，鹦鹉杯；百年三万六千日，一日须倾三百杯！

遥看汉水鸭头绿，恰似葡萄初酦醅。

此江若变作春酒，垒曲便筑糟丘台。

千金骏马换小妾，笑坐雕鞍歌《落梅》。

车傍倒挂一壶酒，凤笙龙管行相催。

咸阳市中叹黄犬，何如月下倾金罍？（李斯临被斩时， 回头对他儿子说：“吾欲与若复牵黄犬俱出上蔡东门逐狡兔， 岂可得乎？”） 君不见晋朝羊公一片石，龟头剥落生莓苔！（羊祜镇襄阳，有遗爱，民过羊公碑多堕泪，故称为堕泪碑。李白别 有《襄阳曲》，有云：“上有堕

泪碑，青苔久磨灭。”）

泪亦不能为之堕，心亦不能为之哀。

清风朗月不用一钱买，玉山自倒非人推。

— 舒州杓，力士铛，李白与尔同死生！

襄王云雨今安在？江水东流猿夜声。

有些很美的艳歌，如：

长相思

美人在时花满堂，美人去后空余床。

床中绣被卷不寝，至今三载犹闻香。

香亦竟不灭，人亦竟不来。

相思黄叶落，白露点青苔。

有些是很飘逸奇特的游仙诗，如：

怀仙歌

一鹤东飞过沧海，放心散漫知何在？

仙人浩歌望我来，应攀玉树长相待。

尧舜之事不足惊，自余嚣嚣直可轻。

巨鳌莫载三山去，我欲蓬莱顶上行。

有些是很沉痛的议论诗，如：

战城南

去年战桑乾源，今年战葱河道。

洗兵条支海上波，放马天山雪中草。

万里长征战，三军尽衰老。

匈奴以杀戮为耕作，古来唯见白骨黄沙田。

秦家筑城备胡处，汉家还有烽火然。

烽火然不息，征战无已时。

野战格斗死，败马号鸣向天悲。

乌鸢啄人肠，衔飞上挂枯树枝。

士卒涂草莽，将军空尔为。

— 乃知兵者是凶器，圣人不得已而用之。（用《老子》 的话）

有些是客观地试作民歌：

长干行

妾发初覆额，折花门前剧。
郎骑竹马来，绕床弄青梅。
同居长干里，两小无嫌猜。
十四为君妇，羞颜未尝开；
低头向暗壁，千唤不一回。
十五始展眉，愿同尘与灰。
常存抱柱信，岂上望夫台。
十六君远行，瞿塘滟滪堆。
五月不可触，猿声天上哀。
门前迟行迹，一一生绿苔。
苔深不可扫，落叶秋风早；
八月蝴蝶来，双飞西园草。
感此伤妾心，坐愁红颜老。
早晚下三巴，预将书报家。
相迎不道远，直至长风沙。

横江词

人道横江好，侬道横江恶。
一风三日吹倒山，白浪高于瓦官阁。

有些却又是个人的离愁别恨，如：

客中行

兰陵美酒郁金香，玉碗盛来琥珀光。
但使主人能醉客，不知何处是他乡。

静夜思

床前看月光，疑是地上霜。

举头望山月，低头思故乡。

赠汪伦

李白乘舟将欲行，忽闻岸上踏歌声。

桃花潭水深千尺，不及汪伦送我情。

金陵酒肆留别

风吹柳花满店香，吴姬压酒劝客尝。

金陵子弟来相送，欲行不行各尽觞。

请君试问东流水，别意与之谁短长。

乐府到了李白，可算是集大成了。他的特别长处有三点。第一，乐府本来起于民间，而文人受了六朝浮华文体的余毒，往往不敢充分用民间的语言与风趣。李白认清了文学的趋势：

自从建安来，绮丽不足珍。

圣代复元古，垂衣贵清真。

他是有意用“清真”来救“绮丽”之弊的，所以他大胆地运用民间的语言，容纳民歌的风格，很少雕饰，最近自然。第二，别人作乐府歌词，往往先存了求功名科第的念头；李白却始终是一匹不受羁勒的骏马，奔放自由：

人生在世不称意，明朝散发弄扁舟。

有这种精神，故能充分发挥诗体解放的趋势，为后人开不少生路。第三，开元、天宝的诗人作乐府，往往勉强作壮语，说大话；仔细分析起来，其实很单调，很少个性的表现。李白的乐府有时是酒后放歌，有时是离筵别曲，有时是发议论，有时是颂赞山水，有时上天下地作神仙语，有时描摹小儿女情态，体贴入微，这种多方面的尝试便使乐府歌词的势力侵入诗的种种方面。两汉以来无数民歌的解放的作用与影响，到此才算大成功。

然而李白究竟是一个山林隐士。他是个出世之士，贺知章所谓“天上谪仙人”。这是我们读李白诗的人不可忘记的。他的高傲，他的狂

放，他的飘逸的想象，他的游山玩水，他的隐居修道，他的迷信符箓，处处都表示他的出世的态度。在他的应酬赠答的诗里，有时候他也会说，

> 苟无济代心，独善亦何益？（“代”即“世”，唐人避李世民的讳，故用“代”字。）

有时他竟说：

> 余亦草间人，颇怀拯物情。

但他始终是个世外的道士：

> 我本楚狂人，凤歌笑孔丘。
>
> 手持绿玉杖，朝别黄鹤楼。
>
> 五岳寻仙不辞远，一生好入名山游。
>
> ……
>
> 早服还丹无世情，琴心三叠道初成。
>
> 遥见仙人彩云里，手把芙蓉朝玉京。

这才是真正的李白。这种态度与人间生活相距太远了。所以我们读他的诗，总觉得他好像在天空中遨游自得，与我们不发生交涉。他尽管说他有“济世”“拯物”的心肠；我们总觉得酒肆高歌、五岳寻仙是他的本分生涯；“济世”“拯物”未免污染了他的芙蓉绿玉杖。乐府歌词本来从民间来，本来是歌唱民间生活的；到了李白手里，竟飞上天去了。虽然“咳唾落九天，随风生珠玉”，然而我们凡夫俗子终不免自惭形秽，终觉得他歌唱的不是我们的歌唱。他在云雾里嘲笑那瘦诗人杜甫，然而我们终觉得杜甫能了解我们，我们也能了解杜甫。杜甫是我们的诗人，而李白则终于是“天上谪仙人”而已。

13 歌唱自然的诗人

五世纪以下，老庄的自然主义的思想已和外来的佛教思想混合了。士大夫往往轻视世务，寄意于人事之外；虽不能出家，而往往自命为超出尘世。于是在文学的方面有“山水”一派出现。刘勰所谓“宋初文咏，庄老告退而山水方滋”，即是指这种趋势。代表这种趋势的，在五世纪有两个人：陶潜与谢灵运。陶潜生在民间，做了几回小官，仍旧回到民间，

久在樊笼里，复得返自然。

所以他更能赏识自然界的真美，所以他歌唱“自然”，都不费气力，轻描淡写，便成佳作。

采菊东篱下，悠然见南山。
山气日夕佳，飞鸟相与还。
此中有真意，欲辩已忘言。

后来他的诗影响了无数诗人，成为“自然诗人”的大宗。谢灵运也歌唱自然界的景物，但他中骈俪文学的毒太深了，用骈偶句子来描写山水，偶然也有一两句好句子，然而“自然”是不能硬割成对偶句的，所以谢灵运一派的诗只留给后人一些很坏的影响，叫人作不自然的诗来歌唱自然。

七八世纪是个浪漫时代，文学的风尚很明显地表现种种浪漫的倾向。酒店里狂歌痛饮，在醉乡里过日子，这是一方面。放浪江湖，隐居山林，寄情于山水，这也是很时髦的一方面。如王绩，在官时便是酒鬼，回乡去也只是一个酒狂的隐士。如贺知章，在长安市上作酒狂作的厌倦了，便自请度为道士，回到镜湖边作隐士去。烂醉狂歌与登

山临水同是这个解放时代的人生观的表现。故我们在这一章里叙述这时代的几个歌唱自然的诗人。

孟浩然，襄阳人，隐居鹿门山，以诗自适。年四十，来游长安，应进士，不第，仍回到襄阳。张九龄镇荆州，请他为从事，同他唱和。他死在开元之末，约当740年。

孟浩然的诗有意学陶潜，而不能摆脱律诗的势力，故稍近于谢灵运。

题终南翠微寺空上人房

翠微终南里，雨后宜返照。
闭关久沉冥，杖策一登眺。
遂造幽人室，始知静者妙。
儒道虽异门，云林颇同调。
两心喜相得，毕景共谈笑。
暝还高窗昏，时见远山烧。
缅怀赤城标，更忆临海峤。
风泉有清音，何必苏门啸？

过故人庄

故人具鸡黍，邀我至田家。
绿树村边合，青山郭外斜。
开筵面场圃，把酒话桑麻。
待到重阳日，还来就菊花。

夜归鹿门山

山寺钟鸣昼已昏，渔梁渡头争渡喧。
人随沙路向江村，我亦乘舟归鹿门。
鹿门月照开烟树，忽到庞公栖隐处。
岩扉松径长寂寥，惟有幽人夜来去。

王维晚年隐居辋川，奉佛禅诵，弹琴赋诗，故他晚年的诗多吟咏山水之作。他的朋友裴迪、储光羲同他往来唱和，都是吟咏自然的诗人。《旧唐书》说王维“尝聚其田园所为诗，号辋川集”。这可见他们竟是自觉地作这种田园诗了。我们把这几个人叫做“辋川派的自然诗人”。

王维的诗：

偶然作　六首之一

陶潜任天真，其性颇耽酒。
自从弃官来，家贫不能有。
九月九日时，菊花空满手。
中心窃自思，傥有人送否。
白衣携壶觞，果来遗老叟。
且喜得斟酌，安问升与斗。
奋衣野田中，今日嗟无负！
兀傲迷东西，蓑笠不能守。
倾倒强行行，酣歌归五柳。
生事不曾问，肯愧家中妇。

答张五弟

终南有茅屋，前对终南山。
终年无客常闭关，终日无心长自闲。
不妨饮酒复垂钓，君但能来相往还。

辋川闲居　赠裴秀才迪

寒山转苍翠，秋水日潺湲。
倚杖柴门外，临风听暮蝉。
渡头余落日，墟里上孤烟。
复值接舆醉，狂歌五柳前。

终南别业

中岁颇好道，晚家南山陲。
兴来每独往，胜事只自知。
行到水穷处，坐看云起时。
偶然值林叟，谈笑无还期。

辋川集　二十首之二

鹿　柴

空山不见人，但闻人语响。
返景入深林，复照青苔上。

竹里馆

独坐幽篁里，弹琴复长啸。
深林人不知，明月来相照。

裴迪是关中人，《旧唐书》说他是王维的“道友”。他后来做官，做过蜀州刺史。他的诗也收在《辋川集》里，我们选一首：

宫槐陌

门前宫槐陌，是向欹湖道。
秋来山雨多，落叶无人扫。

储光羲，兖州人，也是王维的朋友，后来做到监察御史。我们选他的诗一首：

田家即事

蒲叶日已长，荇花日已滋。
老农要看此，贵不违天时。
迎晨起饭牛，双驾耕东菑。
蚯蚓土中出，田乌随我飞。
群合乱啄噪，嗷嗷如道饥。
我心多恻隐，顾此两伤悲。
拨食与田乌，日暮空筐归。
亲戚更相诮，我心终不移。

李白的诗也很多歌咏自然的。他是个山林隐士，爱自由自适，足迹游遍许多名山，故有许多吟咏山水之作。他的天才高，见解也高，真能欣赏自然的美，而文笔又恣肆自由，不受骈偶体的束缚，故他的成绩往往比那一班有意作山水诗的人更好。

山中问答

问余何事栖碧山，笑而不答心自闲。
桃花流水窅然去，别有天地非人间。

独坐敬亭山

众鸟高飞尽，孤云独去闲。
相看两不厌，只有敬亭山。

自　遣

对酒不觉暝，落花盈我衣。
醉起步溪月，乌还人亦稀。

春日醉起言志

处世若大梦，胡为劳其生。
所以终日醉，颓然卧前楹。
觉来盼庭前，一鸟花间鸣。
借问此何时，春风语流莺。
感之欲叹息，对酒还自倾。
浩歌待明月，曲尽已忘情。

月下独酌

花间一壶酒，独酌无相亲。
举杯邀明月，对影成三人。
月既不解饮，影徒随我身。
暂伴月将影，行乐须及春。
我歌月徘徊，我舞影零乱。
醒时同交欢，醉后各分散。

永结无情游，相期邈云汉。

元结，字次山，河南人，生于开元十一年（723），死于大历七年（772）。他是个留心时务的人，做过几任官；代宗时，他做道州刺史，政治的成绩很好，为当时的一个循吏。他的诗文里颇多关心社会状况的作品，虽天才不及杜甫，而用意颇像他（参看下章）。他又是个爱山水的人，意态闲适，能用很朴素的语言描写他对于自然的欣赏。

招孟武昌

漫叟（元结自号）作《退谷铭》，指曰："干进之客不能游之。"作《梧湖铭》，指曰："为人厌者，勿泛梧湖。"孟士源尝黜官，无情干进；在武昌不为人厌，可游退谷，可泛梧湖，故作诗招之。

风霜枯万物，退谷如春时。
穷冬涸江湖，梧湖澄清漪。
湖尽到谷口，单船近阶墀。
湖中更何好？坐见大江水，
欹石为水涯，半山在湖里。
谷口更何好？绝壑流寒泉，
松桂荫茅舍，白云生坐边。
武昌不干进，武昌人不厌，
退谷正可游，梧湖任来泛。
湖上有水鸟，见人不飞鸣。
谷口有山兽，往往随人行。
莫将车马来，令我鸟兽惊。

夜宴石鱼湖作

风霜虽惨然，出游熙天晴。
登临日暮归，置酒湖上亭。
高烛照泉深，光华溢轩楹，
如见海底日，曈曈始欲生。
夜寒闭窗户，石溜何清泠！

若在深洞中，半崖闻水声。
醉人疑舫影，呼指递相惊。
何故有双鱼，随吾酒舫行?
醉昏能诞语，劝醉能忘情。
坐无拘忌人，勿限醉与醒。

石鱼湖上作

吾爱石鱼湖，石鱼在湖里，
鱼背有酒樽，绕鱼是湖水。
儿童作小舫，载酒胜一杯；
座中令酒舫，空去复满来。
湖岸多欹石，石下流寒泉；
醉中一盥漱，快意无比焉。
金玉吾不须，轩冕吾不爱。
且欲坐湖畔，石鱼长相对。

无为洞口作

无为洞口春水满，无为洞傍春云白。
爱此踟蹰不能去，令人悔作衣冠客。
洞傍山僧皆学禅，无求无欲亦忘年。
欲问其心不能问，我到山中得无闷。

说洄溪　招退者

长松亭亭满四山，山间乳窦流清泉。
洄溪正在此山里，乳水松膏常灌田。
松膏乳水田肥良，稻苗如蒲米粒长。
糜色如珈玉液酒，酒熟犹闻松节香。
溪边老翁年几许? 长男头白孙嫁女。
问言只食松田米，无药无方向人语。
浯溪石下多泉源，盛暑大寒冬大温。
屠苏宜在水中石，洄溪一曲自当门。

吾今欲作洄溪翁，谁能住我舍西东？

勿惮山深与地僻，罗浮尚有葛仙翁。

以上不过是略举几个歌唱自然的诗人，表示当时的一种趋势。中国的思想界经过佛教大侵入的震惊之后，已渐渐恢复了原来的镇定，仍旧继续东汉魏晋以来的自然主义的趋势，承认自然的宇宙论与适性的人生观。禅宗的运动与道教中的智识分子都是朝着这方向上走的。在这个空气里，隐逸之士遂成了社会上的高贵阶级。聪明的人便不去应科第，却去隐居山林，做个隐士。隐士的名气大了，自然有州郡的推荐，朝廷的征辟；即使不得征召，而隐士的地位很高，仍不失社会的崇敬。《新唐书·卢藏用传》有一个故事说的最妙：

司马承祯尝召至阙下，将还山。藏用指终南山曰："此中大有佳处。"承祯徐曰："以仆观之，仕宦之捷径耳。"

司马承祯是个真隐士；卢藏用早年隐居少室、终南两山，时人称为"随驾隐士"，后来被征辟，依附权贵，做到大官，故不免受司马承祯的讥诮。这个故事可以使我们知道当日隐逸的风气的社会背景。思想所趋，社会所重，自然产生了这种隐逸的文学，歌颂田园的生活，赞美山水的可爱，鼓吹那乐天安命、适性自然的人生观。人人都自命陶渊明、谢灵运，其中固然有真能欣赏自然界的真美的，但其中有许多作品终不免使人感觉有点做作，有点不自然。例如王维的

独坐幽篁里，弹琴复长啸。

在我们看来，便近于做作，远不如陶潜的

采菊东篱下，悠然见南山。

天天狂饮烂醉，固不是自然；对着竹子弹琴长啸，也算不得自然，都不过一种做作而已。

但这个崇拜自然的风气究竟有点解放的功用，因为对着竹子弹琴长啸，究竟稍胜于夹在伶人队里唱《郁轮袍》去巴结公主贵人罢？在文学史上，崇拜自然的风气产生了一个陶潜，而陶潜的诗影响了千余年歌咏田园山水的诗人。其间虽然也有用那不自然的律体来歌唱自然

的，然而王维、孟浩然的律诗也都显出一点解放的趋势，使律诗倾向白话化。这个倾向，经过杜甫、白居易的手里，到了晚唐便更显明了，律诗几乎全部白话化了。

14 杜　甫

历历开元事，分明在眼前。

无端盗贼起，忽已岁时迁！

—杜甫

八世纪中叶（755），安禄山造反。当时国中久享太平之福，对于这次大乱，丝毫没有准备。故安禄山、史思明的叛乱不久便蔓延北中国，两京破陷，唐朝的社稷几乎推翻了。后来还是借了外族的兵力，才把这次叛乱平定。然而中央政府的威权终不能完全恢复了，贞观、开元的盛世终不回来了。

这次大乱来的突兀，惊醒了一些人的太平迷梦。有些人仍旧过他们狂醉高歌的生活；有些人还抢着贡谀献媚，作他们的《灵武受命颂》《凤翔出师颂》；但有些人却觉悟了，变严肃了，变认真了，变深沉了。这里面固然有个人性情上的根本不同，不能一概说是时势的影响。但我们看天宝以后的文学新趋势，不能不承认时势的变迁同文学潮流有很密切的关系。

忆昔开元全盛日，小邑犹藏万家室。

稻米流脂粟米白，公私仓廪俱丰实。

九州道路无豺虎，远行不劳吉日出。

……

宫中圣人奏《云门》，天下朋友皆胶漆。

百余年间未灾变，叔孙礼乐萧何律。

岂闻一绢直万钱，有田种谷今流血。

洛阳宫殿烧焚尽，宗庙新除狐兔穴。

伤心不忍问耆旧，复恐初从离乱说。

（杜甫《忆昔》）

时代换了，文学也变了。八世纪下半的文学与八世纪上半截然不同了。最不同之点就是那严肃的态度与深沉的见解。文学不仅是应试与应制的玩意儿了，也不仅是仿作乐府歌词供教坊乐工歌妓的歌唱或贵人公主的娱乐了，也不仅是勉强作壮语或勉强说大话，想象从军的辛苦或神仙的境界了。八世纪下半以后，伟大作家的文学要能表现人生，— 不是那想象的人生，是那实在的人生：民间的实在痛苦，社会的实在问题，国家的实在状况，人生的实在希望与恐惧。

向来论唐诗的人都不曾明白这个重要的区别。他们只会笼统地夸说“盛唐”，却不知道开元、天宝的诗人与天宝以后的诗人，有根本上的大不同。开元、天宝是盛世，是太平世；故这个时代的文学只是歌舞升平的文学，内容是浪漫的，意境是做作的。八世纪中叶以后的社会是个乱离的社会；故这个时代的文学是呼号愁苦的文学，是痛定思痛的文学，内容是写实的，意境是真实的。

这个时代已不是乐府歌词的时代了。乐府歌词只是一种训练，一种引诱，一种解放。天宝以后的诗人从这种训练里出来，不再作这种仅仅仿作的文学了。他们要创作文学了，要创作“新乐府”了，要作新诗表现一个新时代的实在的生活了。

这个时代的创始人与最伟大的代表是杜甫。元结、顾况也都想作新乐府表现时代的苦痛，故都可说是杜甫的同道者。这个风气大开之后，元稹、白居易、张籍、韩愈、柳宗元、刘禹锡相继起来，发挥光大这个趋势，八世纪下半与九世纪上半（755—850）的文学遂成为中国文学史上一个最光华灿烂的时期。

故七世纪的文学（初唐）还是儿童时期，王梵志、王绩等人直是以诗为游戏而已。朝廷之上，邸第之中，那些应酬应制的诗，更是下流的玩艺儿，更不足道了。开元、天宝的文学只是少年时期，体裁大解放了，而内容颇浅薄，不过是酒徒与自命为隐逸之士的诗而已。以

政治上的长期太平而论，人称为“盛唐”，以文学论，最盛之世其实不在这个时期。天宝末年大乱以后，方才是成人的时期。从杜甫中年以后，到白居易之死（846），其间的诗与散文都走上了写实的大路，由浪漫而回到平实，由天上而回到人间，由华丽而回到平淡，都是成人的表现。

杜甫字子美，襄阳人。他的祖父杜审言，是武后、中宗时的一个有名文学家，与李峤、苏味道、崔融为文章四友。杜甫早年家很贫，奔波吴越齐鲁之间。他有《奉赠韦左丞丈》诗，叙他早年的生活云：

甫昔少年日，早充观国宾。

读书破万卷，下笔如有神。

赋料扬雄敌，诗看子建亲。

李邕求识面，王翰愿卜邻。

自谓颇挺出，立登要路津，

致君尧舜上，要使风俗淳。

此意竟萧条，行歌非隐沦。

骑驴三十载，旅食京华春。

朝扣富儿门，暮随肥马尘。

残杯与冷炙，到处潜悲辛。

主上忽见征，欻然欲求伸。

青冥却垂翅，蹭蹬无纵鳞。

（天宝六年，诏征天下士有一艺者，皆得诣京师就选。李林甫主 张考试，遂无一人及第。）

天宝九年（750），他献《三大礼赋》。表文中说：

臣生陛下淳朴之俗，行四十载矣。

其赋中明说三大礼皆将在明年举行，故蔡兴宗作杜甫年谱系此事于天宝九年，因据唐史，三大礼（朝献太清宫，享太庙，祀天地于南郊） 皆在十年。蔡谱说他这年三十九岁。以此推知他生于先天元年壬子（712）。

他献赋之后，玄宗命宰相考试他的文章，试后授他河西尉，他不愿就。改为右卫率府胄曹。他有诗云：

忆献三赋蓬莱宫，自怪一日声辉赫。
集贤学士如堵墙，观我落笔中书堂。
……

（《莫相疑行》）

又云：

不作河西尉，凄凉为折腰。
老夫怕奔走，率府且逍遥。

（《官定后戏赠》）

他这时候做的是闲曹小官，同往来的是一班穷诗人如郑虔之类。但他很关心时政，感觉时局不能乐观，屡有讽刺的诗，如《丽人行》《兵车行》等篇。他是个贫苦的诗人，有功名之志，而没有进身的机会。他从那“骑驴三十载”的生活里观察了不少的民生痛苦，从他个人的贫苦的经验里体认出人生的实在状况，故当大乱爆发之先已能见到社会国家的危机了。他在这个时代虽然也纵饮狂歌，但我们在他的醉歌里往往听得悲哀的叹声：

但觉高歌有鬼神，焉知饿死填沟壑！

这已不是歌颂升平的调子了。到天宝末年（755），他到奉先县去看他的妻子，

入门闻号咷，幼子饥已卒！

他在这种惨痛里回想社会国家的危机，忍不住了，遂尽情倾吐出来，成为《自京赴奉先县咏怀五百字》，老老实实地揭穿所谓开元、天宝盛世的黑幕。墨迹未干，而大乱已不可收拾了。

大乱终于来了。那年十二月，洛阳失陷。明年（756）六月，潼关不守，皇帝只好西奔；长安也攻破了。七月，皇太子即位于灵武，是为肃宗。杜甫从奉先带了家眷避往鄜州；他自己奔赴新皇帝的行在，

途中陷于贼中，到次年夏间始得脱身到凤翔行在。肃宗授他为左拾遗。九月，西京克复；十月，他跟了肃宗回京。他在左拾遗任内，曾营救宰相房琯，几乎得大罪。房琯贬为刺史，杜甫出为华州司功参军，时在乾元元年（758）。他这一年到过洛阳，次年（759）九节度的联兵溃于相州，郭子仪退守东都，杜甫那时还在河南，作有许多记兵祸的新诗。

这一年（759）的夏天，他还在华州，有《早秋苦热》诗云：

> 七月六日苦炎蒸，对食暂餐还不能。
>
> ……
>
> 束带发狂欲大叫，簿书何急来相仍！
>
> 南望青松架短壑，安得赤脚踏层冰！

又有《立秋后题》云：

> 平生独往愿，惆怅年半百。
>
> 罢官亦由人，何事拘形役？

《新唐书》云：

> 关辅饥，〔甫〕辄弃官去，客秦州，负薪采橡栗自给。

依上引的《立秋后题》诗看来，似是他被上司罢官，并非他自己弃官去。《旧唐书》不说弃官事，但说：

> 时关畿乱离，谷食踊贵。甫寓居成州同谷县，自负薪采梠。儿女饿殍者数人。

乾元二年立秋后往秦州，冬十月离秦州，十一月到成州，十二月从同谷县出发往剑南，有诗云：

> 始来兹山中，休驾喜地僻。
>
> 奈何迫物累，一岁四行役？
>
> ……
>
> 平生懒拙意，偶值栖遁迹。
>
> 去住与愿违，仰惭林间翮。
>
> （《发同谷县》）

大概他的南行全是因为生计上的逼迫。

他从秦中迁到剑南，是时裴冕镇成都，为他安顿在成都西郭浣花溪。他有诗云：

> 我行山川异，忽在天一方。
> 自古有羁旅，我何苦哀伤?

他在成都共六年（760—765），中间经过两次变乱，但却也曾受当局的优待。严武节度剑南时，表杜甫为参谋、检校工部员外郎。《旧唐书》云：

> 武与甫世旧，待遇甚隆。甫……尝凭醉登武之床，瞪视武曰："严挺之乃有此儿！"武虽急暴，不以为忤。（《新唐书》记此事说武要杀他，其母奔救得止；又有"冠钩于帘三"的神话，大概皆不可信。）

永泰元年（765），他南下到忠州。大历元年（766），他移居夔州，在夔凡二年。大历三年（768），他因他的兄弟在荆州，故东下出三峡，到江陵，移居公安，又到岳阳；明年（769），他到潭州，又明年（770）到衡州。他死在"衡岳之间，秋冬之交"（据鲁谱），年五十九。

杜甫的诗有三个时期：第一期是大乱以前的诗；第二期是他身在离乱之中的诗；第三期是他老年寄居成都以后的诗。

杜甫在第一时期过的是那"骑驴三十载"的生活，后来献赋得官，终不能救他的贫穷。但他在贫困之中，始终保持一点"诙谐"的风趣。这一点诙谐风趣是生成的，不能勉强的。他的祖父杜审言便是一个爱诙谐的人。《新唐书》说审言病危将死，宋之问、武平一等一班文人去问病，审言说：

> 甚为造化小儿相苦，尚何言？然吾在，久压公等；今且死，固大慰。但恨不见替人耳！

这样临死时还忍不住要说笑话，便是诙谐的风趣。有了这样风趣的人，贫穷与病都不容易打倒他，压死他。杜甫很像是遗传得他祖父的滑稽风趣，故终身在穷困之中而意兴不衰颓，风味不干瘪。他的诗往

往有“打油诗”的趣味：这句话不是诽谤他，正是指出他的特别风格；正如说陶潜出于应璩，并不是毁谤陶潜，只是说他有点诙谐的风趣而已。

杜甫有《今夕行》，原注云“自齐赵西归，至咸阳作”：

今夕何夕岁云徂，更长烛明不可孤。

咸阳客舍一事无，相与博塞为欢娱。

冯陵大叫呼“五白”，袒跣不肯成“枭卢”！

英雄有时亦如此，邂逅岂即非良图？

君莫笑刘毅从来布衣愿，家无儋石输百万！

这样的“穷开心”便是他祖老太爷临死还要说笑话的遗风。

他在长安做穷官，同广文馆博士郑虔往来最密，常有嘲戏的诗，如下举的一篇：

戏简郑广文，兼呈苏司业源明

广文到官舍，系马堂阶下；

醉即骑马归，颇遭官长骂。

才名四十年，坐客寒无毡。

赖有苏司业，时时与酒钱。

他的《醉时歌》也是赠郑虔的，开头几句：

诸公衮衮登台省，广文先生官独冷。

甲第纷纷餍粱肉，广文先生饭不足。

……

也是嘲戏的口气。他又有

示从孙济

平明跨驴出，未知适谁门。

权门多噂𠴲，且复寻诸孙。

诸孙贫无事，客舍如荒村。

堂前自生竹，堂后自生萱。
萱草秋已死，竹枝霜不蕃。
淘米少汲水，汲多井水浑。
刈葵莫放手，放手伤葵根。
— 阿翁懒惰久，觉儿行步奔。
所来为宗族，亦不为盘飧。
小人利口实，薄俗难具论。
勿受外嫌猜，同姓古所敦。

这样絮絮说家常，也有点诙谐的意味。

他写他自己的穷苦，也都带一点谐趣。如《秋雨叹》三首之第一、三两首云：

雨中百草秋烂死，阶下决明颜色鲜。
着叶满枝翠羽盖，开花无数黄金钱。
凉风萧萧吹汝急，恐汝后时难独立。
堂上书生空白头，临风三嗅馨香泣。

长安布衣谁比数？反锁衡门守环堵。
老夫不出长蓬蒿，稚子无忧走风雨。
雨声飕飕催早寒，胡雁翅湿高飞难。
秋来未曾见白日，泥污厚土何时干？

苦雨不能出门，反锁了门，闷坐在家里，却有心情嘲弄草决明，还自嘲长安布衣谁人能比，这便是老杜的特别风趣。这种风趣到他的晚年更特别发达，成为第三时期的诗的最大特色。

在这第一时期里，他正当中年，还怀抱着报国济世的野心。有时候，他也不免发点牢骚，想抛弃一切去做个隐遁之士。如《去矣行》便是发牢骚的：

君不见𫌀上鹰，一饱则飞掣！
焉能作堂上燕，衔泥附炎热？

野人旷荡无靦颜，岂可久在王侯间?

未试囊中餐玉法，明朝且入蓝田山。

传说后魏李预把七十块玉椎成屑，每日服食。蓝田山出产美玉，故杜甫说要往蓝田山去试试餐玉的法子。没有饭吃了，却想去餐玉，这也是他寻穷开心的风趣。根本上他是不赞成隐遁的，故说：

行歌非隐沦。

故说：

许身一何愚，窃比稷与契！

……

兀兀遂至今，忍为尘埃没。

终愧巢与由，未能易其节。

他自比稷与契，宁可“取笑同学翁”，而不愿学巢父与许由。这是杜甫与李白大不同之处：李白代表隐遁避世的放浪态度，杜甫代表中国民族积极入世的精神。（看第十三章末段论李杜。）

当时杨贵妃得宠，杨国忠作宰相，贵妃的姊妹虢国夫人、秦国夫人，都有大权势。杜甫作《丽人行》云：

三月三日天气新，长安水边多丽人。

态浓意远淑且真，肌理细腻骨肉匀。

画罗衣裳照暮春，蹙金孔雀银麒麟。

头上何所有？翠为㔩（è）叶垂鬓唇。

背后何所见？珠压腰衱稳称身。

就中云幕椒房亲，赐名大国虢与秦。

紫驼之峰出翠釜，水精之盘行素鳞。

犀箸厌饫（yù）久未下，銮刀缕切坐纷纶。

黄门飞鞚不动尘，御厨络绎送八珍。

箫管哀吟感鬼神，宾从杂遝（tà）实要津。

后来鞍马何逡巡？当轩下马入锦茵。

杨花雪落覆白蘋，青鸟飞去衔红巾。

炙手可热势绝伦，慎莫近前丞相嗔。

此诗讽刺贵戚的威势，还很含蓄。那时虽名为太平之世，其实屡次有边疆上的兵事。北有契丹，有奚，有突厥，西有吐蕃，都时时扰乱边境，屡次劳动大兵出来讨伐。天宝十年（751）剑南节度使鲜于仲通讨云南蛮，大败，死了六万人。有诏书招募两京及河南、河北兵去打云南，人民不肯应募；杨国忠遣御史分道捕人，枷送军前。杜甫曾游历各地，知道民间受兵祸的痛苦，故作《兵车行》：

车辚辚，马萧萧，行人弓箭各在腰。

爷娘妻子走相送，尘埃不见咸阳桥。

牵衣顿足拦道哭，哭声直上干云霄。

道傍过者问行人，行人但云点行频：

或从十五北防河，便至四十西营田；

去时里正与裹头，归来头白还戍边。

边庭流血成海水，武皇开边意未已。

君不闻汉家山东（太行山以东，河北诸郡皆为山东）二百州，

千村万落生荆杞！

纵有健妇把锄犁，禾生陇亩无东西。

况复秦兵耐苦战，被驱不异犬与鸡？

长者虽有问，役夫敢申恨？

且如去年冬，未休关西卒，

县官急索租，租税从何出？

信知生男恶，反是生女好：

生女犹得嫁比邻，生男埋没随百草。

君不见青海头，古来白骨无人收，

新鬼烦冤旧鬼哭，天阴雨湿声啾啾！

拿这诗来比李白的《战城南》，我们便可以看出李白是仿作乐府歌诗，杜甫是弹劾时政。这样明白的反对时政的诗歌，《三百篇》以后从不曾有过，确是杜甫创始的。古乐府里有些民歌如《战城南》与

《十五从军征》之类，也是写兵祸的惨酷的；但负责的明白攻击政府，甚至于直指皇帝说：

边庭流血成海水，武皇（一本作“我皇”） 开边意未已。

这样的问题诗是杜甫的创体。

但《兵车行》借汉武来说唐事，（诗中说“汉家”，又说“武皇”。“武皇”是汉武帝；后人曲说为“唐人称太宗为文皇，玄宗为武皇”。此说甚谬。文皇是太宗谥法，武皇岂是谥法吗？） 还算含蓄。《丽人行》直说虢国、秦国夫人，已是直指当时事了。但最直截明白的指摘当日的政治、社会状况，还算得那一篇更伟大的作品— 《自京赴奉先县咏怀》。

此诗题下今本有注云，“原注，天宝十四载十二月初作”。这条注大有研究的余地。宋刻“分门集注”本（《四部丛刊》影印本） 卷十二于此诗题下注云：“洙曰，天宝十四载十一月初作。”洙即是王洙，曾注杜诗。这可证此条注文并非原注，乃是王洙的注语。诗中有“岁暮百草零”“霜严衣带断，指直不得结”“群冰从西下，极目高崪兀”的话，故他考定为十一月初，后人又改为十二月初，而仍称“原注”！其实此诗无一字提及安禄山之反，故不得定为大乱已起之作。按《新唐书·玄宗本纪》，

天宝十四载……十月庚寅（初四） 幸华清宫。十一月，安禄山反，陷河北诸郡。范阳将何千年杀河东节度使杨光翙。壬申（十七），伊西节度使封常清为范阳平卢节度使，以讨安禄山。丙子（廿一），至自华清宫。

安禄山造反的消息，十一月月半后始到京，故政府到十七日始有动作。即使我们假定王洙的注文真是原注，那么，十一月初也还在政府得禄山反耗之前，其时皇帝与杨贵妃正在骊山的华清宫避寒，还不曾梦想到渔阳鼙鼓呢。

此诗的全文分段写在下面：

自京赴奉先县咏怀五百字

杜陵有布衣，老大意转拙。

许身一何愚，自比稷与契！
居然成濩落，白首甘契阔。
盖棺事则已，此志常觊豁。
穷年忧黎元，叹息肠内热。
取笑同学翁，浩歌弥激烈。
非无江海志，萧洒送日月；
生逢尧舜君，不忍便永诀。
当今廊庙具，构厦岂云缺？
葵藿倾太阳，物性固难夺。
顾惟蝼蚁辈，但自求其穴。
胡为慕大鲸，辄拟偃溟渤？
以兹悟生理，独耻事干谒。
兀兀遂至今，忍为尘埃没。
终愧巢与由，未能易其节。
沉饮聊自遣，放歌颇愁绝。

岁暮百草零，疾风高冈裂。
天衢阴峥嵘，客子中夜发。
霜严衣带断，指直不得结。
凌晨过骊山，御榻在嵽 嵲。（华清宫在骊山汤泉。）
蚩尤（雾也） 塞寒空，蹴踏崖谷滑。
瑶池气郁律，羽林相摩戛。
君臣留欢娱，乐动殷樛嶱（“樛嶱”一作“胶葛”） 。
赐浴皆长缨，与宴非短褐。
彤庭所分帛，本自寒女出。
鞭挞其夫家，聚敛贡城阙。
圣人筐篚恩，实欲邦国活。
臣如忽至理，君岂弃此物。
多士盈朝廷，仁者宜战栗。
况闻内金盘，尽在卫霍室。
中堂舞神仙，烟雾蒙玉质。

暖客貂鼠裘，悲管逐清瑟。

劝客驼蹄羹，（参看《丽人行》中“紫驼之峰出翠釜”。

当时贵族用骆驼背峰及蹄为珍肴。）霜橙压香橘。

朱门酒肉臭，路有冻死骨！

荣枯咫尺异，惆怅难再述。

北辕就泾渭，官渡又改辙。

群冰从西下，极目高崒兀。

疑是崆峒来，恐触天柱折。

河梁幸未坼，枝撑声窸窣。

行旅相攀缘，川广不可越。

老妻寄异县，十口隔风雪。

谁能久不顾？庶往共饥渴。

入门闻号咷，幼子饥已卒！

吾宁舍一哀？里巷亦呜咽。

所愧为人父，无食致夭折。

岂知秋未登，贫窭有仓卒？

生常免租税，名不隶征伐，

抚迹犹酸辛，平人固骚屑。

默思失业徒，因念远戍卒，

忧端齐终南，澒洞不可掇！

这首诗作于乱前，旧说误以为禄山反后作，便不好懂。杜甫这时候只是从长安到奉先县省视妻子，入门便听见家人号哭，他的小儿子已饿死了！这样的惨痛使他回想个人的遭际，社会的种种不平；使他回想途中经过骊山的行宫所见所闻的欢娱奢侈的情形，他忍不住了，遂发愤把心里的感慨尽情倾吐出来，作为一篇空前的弹劾时政的史诗。

从安禄山之乱起来时，到杜甫入蜀定居时，这是杜诗的第二时期。这是个大乱的时期；他仓皇避乱，也曾陷在贼中，好容易赶到凤翔，得着一官，不久又贬到华州。华州之后，他又奔走流离；到了成

都以后，才有几年的安定。他在乱离之中，发为歌诗：观察愈细密，艺术愈真实，见解愈深沉，意境愈平实忠厚，这时代的诗遂开后世社会问题诗的风气。

他陷在长安时，眼见京城里的种种惨状，有两篇最著名的诗：

哀江头

少陵野老吞声哭，春日潜行曲江曲。
江头宫殿锁千门，细柳新蒲为谁绿。
忆昔霓旌下南苑，苑中万物生春色。
昭阳殿里第一人，同辇随君侍君侧。
辇前才人带弓箭，白马嚼啮黄金勒；
翻身向天仰射云，一箭正坠双飞翼。
明眸皓齿今何在？血污游魂归不得。
清渭东流剑阁深，去住彼此无消息。
人生有情泪沾臆，江水江花岂终极？
黄昏胡骑尘满城，欲往城南忘南北。

哀王孙

长安城头头白乌，夜飞延秋门上呼，
又向人家啄大屋，屋底达官走避胡。
金鞭断折九马死，骨肉不得同驰驱。
— 腰下宝玦青珊瑚，可怜王孙泣路隅。
问之不肯道姓名，但道困苦乞为奴。
已经百日窜荆棘，身上无有完肌肤。
高帝子孙尽隆准，龙种自与常人殊。
豺狼在邑龙在野，王孙善保千金躯。
— 不敢长语临交衢，且为王孙立斯须。
昨夜东风吹血腥，东来骆驼满旧都。
朔方健儿好身手，昔何勇锐今何愚？
窃闻太子已传位，圣德北服南单于。

花门剺面请雪耻，— 慎勿出口他人狙！

— 哀哉王孙慎勿疏！五陵佳气无时无。

《哀王孙》一篇借一个杀剩的王孙，设为问答之辞，写的是这一个人的遭遇，而读者自能想象都城残破时皇族遭杀戮的惨状。这种技术从古乐府《上山采蘼芜》《日出东南隅》等诗里出来，到杜甫方才充分发达。《兵车行》已开其端，到《哀王孙》之作，技术更进步了。这种诗的方法只是摘取诗料中的最要紧的一段故事，用最具体的写法叙述那一段故事，使人从那片段的故事里自然想象得出那故事所涵的意义与所代表的问题。说的是一个故事，容易使人得一种明了的印象，故最容易感人。杜甫后来作《石壕吏》等诗，也是用这种具体的、说故事的方法。后来白居易、张籍等人继续仿作，这种方法遂成为社会问题新乐府的通行技术。

杜甫到了凤翔行在，有墨制准他往鄜州看视家眷，他有一篇《北征》，记此次旅行。《北征》是他用气力作的诗，但是在文学艺术上，这篇长诗只有中间叙他到家的一段有点精采，其余的部分只是有韵的议论文而已。那段最精采的是：

潼关百万师，往者散何卒！

遂令半秦民，残害为异物。

况我堕胡尘，及归尽华发。

经年至茅屋，妻子衣百结。

恸哭松声回，悲泉共幽咽。

平生所娇儿，颜色白胜雪，

见爷背面啼，垢腻脚不袜。

床前两小女，补绽才过膝；

海图坼波涛，旧绣移曲折；

天吴及紫凤，颠倒在短褐。

老夫情怀恶，呕泄卧数日。

那无囊中帛，救汝寒凛栗？

粉黛亦解苞，衾裯稍罗列。

瘦妻面复光，痴女头自栉，
学母无不为，晓妆随手抹。
移时施朱铅，狼藉画眉阔。
生还对童稚，似欲忘饥渴。
问事竞挽须，谁能即嗔喝?
翻思在贼愁，甘受杂乱聒。
新归且慰意，生理焉能说?

这一段很像左思的《娇女》诗。在极愁苦的境地里，却能同小儿女开玩笑，这便是上文说的诙谐的风趣，也便是老杜的特别风趣。他又有《羌村》三首，似乎也是这时候作的，也都有这种风趣：

羌 村

(一)

峥嵘赤云西，日脚下平地。
柴门鸟雀噪，归客千里至。
妻孥怪我在，惊定还拭泪。
世乱遭飘荡，生还偶然遂。
邻人满墙头，感叹亦歔欷。
夜阑更秉烛，相对如梦寐。

(二)

晚岁迫偷生，还家少欢趣。
娇儿不离膝，畏我复却去。
忆昔好追凉，故绕池边树。
萧萧北风劲，抚事煎百虑。
赖知禾黍收，已觉糟床注。
如今足斟酌，且用慰迟暮。

(三)

群鸡正乱叫，客至鸡斗争。
驱鸡上树木，始闻叩柴荆。

父老四五人，问我久远行。

手中各有携，倾榼浊复清。

苦辞酒味薄，黍地无人耕。

兵革既未息，儿童尽东征。

请为父老歌，艰难愧深情。

歌罢仰天叹，四座泪纵横。

《北征》像左思的《娇女》，《羌村》最近于陶潜。钟嵘说陶诗出于应璩、左思，杜诗同他们也都有点渊源关系。应璩作谐诗，左思的《娇女》也是谐诗，陶潜与杜甫都是有诙谐风趣的人，诉穷说苦都不肯抛弃这一点风趣。因为他们有这一点说笑话作打油诗的风趣，故虽在穷饿之中不至于发狂，也不至于堕落。这是他们几位的共同之点，又不仅仅是同作白话谐诗的渊源关系呵。

这时期里，他到过洛阳，正值九节度兵溃于相州；他眼见种种兵祸的惨酷，作了许多记兵祸的诗，《新安吏》《潼关吏》《石壕吏》《新婚别》《垂老别》《无家别》诸篇，为这时期里最重要的社会问题诗。我们选几首作例：

新安吏

客行新安道，喧呼闻点兵。

借问新安吏，“县小更无丁？”

“府帖昨夜下，次选中男行。”

中男绝短小，何以守王城?

肥男有母送，瘦男独伶俜。

白水暮东流，青山犹哭声。

莫自使眼枯，收汝泪纵横！

眼枯即见骨，天地终无情。

— 我军取相州，日夕望其平。

岂意贼难料，归军星散营?

就粮近故垒，练卒依旧京。

掘壕不到水，牧马役亦轻。

况乃王师顺，抚养甚分明。

送行勿泣血，仆射如父兄（仆射指郭子仪）。

石壕吏

暮投石壕村，有吏夜捉人。

老翁逾墙走，老妇出门看。

吏呼一何怒，妇啼一何苦！

听妇前致词：“三男邺城戍。

一男附书至，二男新战死。

存者且偷生，死者长已矣！

室中更无人，惟有乳下孙。

有孙母未去，出入无完裙。

老妪力虽衰，请从吏夜归，

急应河阳役，犹得备晨炊。”

— 夜久语声绝，如闻泣幽咽。

天明登前途，独与老翁别。

《石壕吏》的文学艺术最奇特。捉人拉夫竟拉到了一位抱孙的祖老太太，时世可想了！

无家别

寂寞天宝后，园庐但蒿藜。

我里百余家，世乱各东西；

存者无消息，死者为尘泥。

贱子因阵败，归来寻旧蹊。

久行见空巷，日瘦气惨凄，

但对狐与狸，竖毛怒我啼。

四邻何所有？一二老寡妻。

宿鸟恋本枝，安辞且穷栖。

方春独荷锄，日暮还灌畦。

县吏知我至，召令习鼓鞞。

虽从本州役，内顾无所携。
近行止一身，远去终转迷。
家乡既荡尽，远近理亦齐。
永痛长病母，五年委沟溪。
生我不得力，终身两酸嘶。
人生无家别，何以为烝黎！

这些诗都是从古乐府歌辞里出来的，但不是仿作的乐府歌辞，却是创作的“新乐府”。杜甫早年也曾仿作乐府，如《前出塞》九首，《后出塞》五首，都属于这一类。这些仿作的乐府里也未尝没有规谏的意思，如《前出塞》第一首云：

戚戚去故里，悠悠赴交河。
公家有程期，亡命婴祸罗。
君已富土境，开边一何多！
弃绝父母恩，吞声行负戈。

但总括《出塞》十余篇看来，我们不能不承认这些诗都是泛泛的从军歌，没有深远的意义，只是仿作从军乐府而已。杜甫在这时候经验还不深刻，见解还不曾成熟，他还不知战争生活的实在情形，故还时时勉强作豪壮语，又时时勉强作愁苦语。如《前出塞》第六首云：

挽弓当挽强，用箭当用长。
射人先射马，擒贼先擒王。
杀人亦有限，立国自有疆。
苟能制侵陵，岂在多杀伤？

又第八首云：

单于寇我垒，百里风尘昏。
雄剑四五动，彼军为我奔。
虏其名王归，系颈授辕门。
潜身备行列，一胜安足论？

都是勉强作壮语。又如第七首云：

驱马天雨雪，军行入高山。

径危抱寒石，指落层冰间。

已去汉月远，何时筑城还？

浮云暮南征，可望不可攀。

便是勉强作苦语。这种诗都是早年的尝试，他们的精神与艺术都属于开元、天宝的时期；他们的意境是想象的，说话是做作的。拿他们来比较《石壕吏》或《哀王孙》诸篇，很可以观时世与文学的变迁了。

乾元二年（759），杜甫罢官后，从华州往秦州，从秦州往同谷县，从同谷县往四川。他这时候已四十八岁了。乱离的时世使他的见解稍稍改变了；短时期的做官生活又使他明白他自己的地位了。他在秦州有《杂诗》二十首，其中有云：

……

黄鹄翅垂雨，苍鹰饥啄泥。

不意书生耳，临衰厌鼓鞞。

又云：

唐尧真自圣，野老复何知？

晒药能无妇？应门幸有儿。

……

为报鸳行旧，鷦鷯在一枝。

他对于当日的政治似很失望。他曾有《洗兵马》一篇，很明白地指斥当日政治界的怪现状。此诗作于“收京后”：

……

京师皆骑汗血马，回纥喂肉葡萄宫。

……

二三豪俊为时出，整顿乾坤济时了。

……

攀龙附凤势莫当，天下尽化为侯王。

汝等岂知蒙帝力，时来不得夸身强?

……

寸地尺天皆入贡，奇祥异瑞争来送：

不知何国致白环，复道诸山得银瓮。

隐士休歌《紫芝曲》，词人解撰《河清颂》。

……

安得壮士挽天河，净洗甲兵长不用！

这时候两京刚克复，安、史都未平，北方大半还在大乱之中，哪有“寸地尺天皆入贡”的事？这样的蒙蔽，这样的阿谀谄媚，似乎很使杜甫生气。《北征》诗里，他还说：

虽乏谏诤姿，恐君有遗失。

……

挥涕恋行在，道途犹恍惚。

他现在竟大胆地说：

唐尧真自圣，野老复何知?

这是绝望的表示。肃宗大概是个很昏庸的人，受张后与李辅国等的愚弄，使一班志士大失望。杜甫晚年（肃宗死后）有《忆昔》诗，明白指斥肃宗道：

关中小儿（指李辅国。他本是闲厩马家小儿）坏纪纲，

张后不乐上为忙。

这可见杜甫当日必有大不满意的理由。政治上的失望使他丢弃了那“自比稷与契”的野心，所以他说：

为报鸳行旧，鷦鷯在一枝。

从此以后，他打定主意，不妄想“致君尧舜上”了。从此以后— 尤其是他到了成都以后— 他安心定志以诗人终老了。

从杜甫入蜀到他死时，是杜诗的第三时期。在这时期里，他的生活稍得安定，虽然仍旧很穷，但比那奔走避难的乱离生活毕竟平静的

多了。那时中原仍旧多事，安史之乱经过八年之久，方才平定；吐蕃入寇，直打到京畿；中央政府的威权旁落，各地的“督军”（藩镇）都变成了“土皇帝”，割据的局面已成了。杜甫也明白这个局面，所以打定主意过他穷诗人的生活。他并不赞成隐遁的生活，所以他并不求“出世”，他只是过他安贫守分的生活。这时期的诗大都是写这种简单生活的诗。丧乱的余音自然还不能完全忘却，依人的生活自然总有不少的苦况；幸而杜甫有他的诙谐风趣，所以他总寻得事物的滑稽的方面，所以他处处可以有消愁遣闷的诗料，处处能保持他那打油诗的风趣。他的年纪大了，诗格也更老成了；晚年的小诗纯是天趣，随便挥洒，不加雕饰，都有风味。这种诗上接陶潜，下开两宋的诗人。因为他无意于作隐士，故杜甫的诗没有盛唐隐士的做作气；因为他过的真是田园生活，故他的诗真是欣赏自然的诗。

试举一首诗，看他在穷困里的诙谐风趣：

茅屋为秋风所破歌

八月秋高风怒号，卷我屋上三重茅。
茅飞渡江洒江郊，高者挂罥（juàn）长林梢，下者飘转沉塘坳。
南村群童欺我老无力，忍能对面为盗贼，
公然抱茅入竹去，唇焦口燥呼不得。归来倚杖自叹息。

俄顷风定云墨色，秋天漠漠向昏黑。
布衾多年冷似铁，娇儿恶卧踏里裂。
床头屋漏无干处，雨脚如麻未断绝。
自经丧乱少睡眠，长夜沾湿何由彻？

安得广厦千万间，大庇天下寒士俱欢颜，风雨不动安如山？
呜呼，何时眼前突兀见此屋，吾庐独破受冻死亦足！

在这种境地里还能作诙谐的趣话，这真是老杜的最特别的风格。

他的滑稽风趣随处皆可以看见。我们再举几首作例：

百忧集行

忆年十五心尚孩，健如黄犊走复来。
庭前八月梨枣熟，一日上树能千回。
即今倏忽已五十，坐卧只多少行立。
强将笑语供主人，悲见生涯百忧集。
入门依旧四壁空，老妻睹我颜色同。
痴儿未知父子礼，叫怒索饭啼门东。

下面的一首便像是“强将笑语供主人”的诗：

遭田父泥饮美严中丞

步屧随春风，村村自花柳。
田翁逼社日，邀我尝春酒。
酒酣夸新尹，畜眼未见有。
回头指大男，“渠是弓箭手，
名在飞骑籍，长番岁时久。
前日放营农，辛苦救衰朽。
差科死则已，誓不举家走。
今年大作社，拾遗能住否？”
叫妇开大瓶，盆中为吾取。
感此气扬扬，须知风化首。
语多虽杂乱，说尹终在口。
朝来偶然出，自卯将及酉。
久客惜人情，如何拒邻叟？
高声索果栗，欲起时被肘。
指挥过无礼，未觉村野丑。
月出遮我留，仍嗔问升斗。

白话诗多从打油诗出来，我们在第十一章里已说过了。杜甫最爱作打油诗遣闷消愁，他的诗题中有“戏作俳谐体遣闷”一类的题目。他作惯了这种嘲戏诗，他又是个最有谐趣的人，故他的重要诗（如《北征》）便常常带有嘲戏的风味，体裁上自然走上白话诗的大路。他晚年无事，更喜欢作俳谐诗，如上文所举的几首都可以说是打油诗的一类。

后人崇拜老杜，不敢说这种诗是打油诗，都不知道这一点便是读杜诗的诀窍：不能赏识老杜的打油诗，便根本不能了解老杜的真好处。试看下举的诗：

夜　归

夜来归来冲虎过，山黑家中已眠卧。

傍见北斗向江低，仰看明星当空大。

庭前把烛嗔两炬，峡口惊猿闻一个。

白头老罢舞复歌，杖藜不睡谁能那？（此 诗用土音， 第四句“大”音“堕”；末句“那”音“娜”，为“奈何”二字 的合音。）

这自然是俳谐诗，然而这位老诗人杖藜不睡，独舞复歌，这是什么心境？所以我们不能不说这种打油诗里的老杜乃是真老杜呵。

我们这样指出杜甫的诙谐的风趣，并不是忘了他的严肃的态度、悲哀的情绪。我们不过要指出老杜并不是终日拉长了面孔，专说忠君爱国话的道学先生。他是一个诗人，骨头里有点诗的风趣；他能开口大笑，却也能吞声暗哭。正因为他是个爱开口笑的人，所以他的吞声哭使人觉得格外悲哀，格外严肃。试看他晚年的悲哀：

夜闻觱（bì）栗

夜闻觱栗沧江上，衰年侧耳情所向。

邻舟一听多感伤，塞曲三更欻悲壮。

积雪飞霜此夜寒，孤灯急管复风湍。

君知天下干戈满，不见江湖行路难。

观公孙大娘弟子舞剑器行

大历二年（767，那年杜甫五十六岁）十月十九日，夔府别驾元持宅，见临颍李十二娘舞剑器，壮其蔚跂，问其所师。曰：“余，公孙大娘弟子也。”开元五载（717，那时他六岁），余尚童稚，记于郾城观公孙氏舞剑器浑脱（剑器是一种舞，浑脱也是一种舞），浏漓顿挫，独出冠时。自高头宜春、梨园二伎坊内人，洎外供奉，晓是舞者，圣文神武皇帝（玄宗）初，公孙一人而已。玉貌绣衣，况余白首！今兹弟子亦匪盛颜。既辨其由

来，知波澜莫二。抚事慷慨，聊为《剑器行》。……

昔有佳人公孙氏，一舞剑器动四方。
观者如山色沮丧，天地为之久低昂。
㸌如羿射九日落，矫如群帝骖龙翔，
来如雷霆收震怒，罢如江海凝清光。
绛唇珠袖两寂寞，晚有弟子传芬芳。
临颍美人在白帝，妙舞此曲神扬扬；
与余问答既有以，感时抚事增惋伤。
先帝侍女八千人，公孙剑器初第一。
五十年间似反掌，风尘澒洞昏王室。
梨园弟子散如烟，女乐余姿映寒日。
金粟堆南（旧注，金粟堆在明皇泰陵之北） 木已拱，
瞿塘石城草萧瑟。
玳筵急管曲复终，乐极哀来月东出。
老夫不知其所往，足茧荒山转愁疾。

江南逢李龟年

（天宝盛时，乐工李龟年特承宠顾，于洛阳大起宅第，奢侈 过 于王侯。乱后他流落江南，每为人歌旧曲，座上闻者多掩泣 罢酒。）

岐王宅里寻常见，崔九（原注，殿中监崔涤，中书令崔湜之弟） 堂前几度闻。
正是江南好风景，落花时节又逢君！

有时候，他为了中原的好消息，也很高兴：

闻官军收河南河北

剑外忽传收蓟北，初闻涕泪满衣裳。
却看妻子愁何在，漫卷诗书喜欲狂。
白日放歌须纵酒，青春作伴好还乡。
即从巴峡穿巫峡，便下襄阳向洛阳。

但中原的局势终不能叫人乐观。内乱不曾完全平定，吐蕃又打到长安了。政治上的腐败更使杜甫伤心。

释　闷

四海十年不解兵，犬戎也复临咸京！

……

豺狼塞路人断绝，烽火照夜尸纵横。

天子亦应厌奔走，群公固合思升平。

但恐诛求不改辙，闻道嬖孽能全生。

江边老翁错料事，眼暗不见风尘清！

这个时期里，他过的是闲散的生活，耕田种菜，摘苍耳，种莴苣（即莴笋），居然是一个农家了。有时候，他也不能忘掉时局：

不眠忧战伐，无力正乾坤。

但他究竟是个有风趣的人，能自己排遣，又能从他的田园生活里寻出诗趣来。他晚年作了许多“小诗”，叙述这种简单生活的一小片，一小段，一个小故事，一个小感想，或一个小印象。有时候他试用律体来作这种“小诗”；但律体是不适用的。律诗须受对偶与声律的拘束，很难没有凑字凑句，很不容易专写一个单纯的印象或感想。因为这个缘故，杜甫的“小诗”常常用绝句体，并且用最自由的绝句体，不拘平仄，多用白话。这种“小诗”是老杜晚年的一大成功，替后世诗家开了不少的法门；到了宋朝，很有些第一流诗人仿作这种“小诗”，遂成中国诗的一种重要的风格。

下面选的一些例子可以代表这种“小诗”了：

春水生　二绝

二月六夜春水生，门前小滩浑欲平。

鸬鹚鸂鶒莫漫喜：吾与汝曹俱眼明！

一夜水高二尺强，数日不可更禁当。

南市津头有船卖，无钱即买系篱旁。

绝句漫兴　九之七

眼见客愁愁不醒，无赖春色到江亭。

即遣花开深造次，便觉莺语太丁宁。

手种桃李非无主，野老墙低还似家。
恰似春风相欺得，夜来吹折数枝花！

熟知茅斋绝低小，江上燕子故来频；
衔泥点污琴书内，更接飞虫打着人。

二月已破三月来，渐老逢春能几回？
莫思身外无穷事，且尽生前有限杯。

肠断江春欲尽头，杖藜徐步立芳洲。
颠狂柳絮随风去，轻薄桃花逐水流。

糁（sǎn）径杨花铺白毡，点溪荷叶叠青钱。
竹根雉子无人见，沙上凫雏傍母眠。

隔户杨柳弱袅袅，恰似十五女儿腰。
谁谓朝来不作意？狂风挽断最长条。

江畔独步寻花　七之二

江深竹静两三家，多事红花映白花。
报答春光知有处，应须美酒送生涯。

黄四娘家花满蹊，千朵万朵压枝低。
留连戏蝶时时舞，自在娇莺恰恰啼。

三绝句　三之二

楸树馨香倚钓矶，斩新花朵未应飞。
不如醉里风吹尽，可忍醒时雨打稀？

门外鸬鹚去不来，沙头忽见眼相猜。
自今以后知人意，一日须来一百回。

漫　成

江月去人只数尺，风灯照夜欲三更。
沙头宿鹭联拳静，船尾跳鱼拨剌鸣。

绝　句

漫道春来好！狂风大放颠，

吹花随水去，翻却钓鱼船。

若用新名词来形容这种小诗，我们可说这是“印象主义的”（Impressionistic）艺术，因为每一首小诗都只是抓住了一个断片的影像或感想。绝句之体起于魏晋南北朝间的民歌；这种体裁本只能记载那片段的感想与影像。如《华山畿》中的一首：

奈何许！天下人何限！慊慊只为汝！

这便是写一个单纯的情绪。又如《读曲歌》中的一首云：

折杨柳。百鸟园林啼，道欢不离口。

这便是写一个女子当时心中的印象。她自觉得园林中的百鸟都在那儿歌唱她的爱人，所以她自己的歌唱只是直叙她的印象如此。凡好的小诗都是如此：都只是抓住自然界或人生的一个小小的片段，最单一又最精采的一小片段。老杜到了晚年，风格老辣透了，故他作这种小诗时，造语又自然，又突兀，总要使他那个印象逼人而来，不可逃避。他控告春风擅入他家吹折数枝花；他嘲笑邻家杨柳有意和春风调戏，被狂风挽断了她的最长条；他看见沙头的鸬鹚，硬猜是旧相识，便同他订约，要他一日来一百回；他看见狂风翻了钓鱼船，偏要说是风把花片吹过去，把船撞翻了！这样顽皮无赖的诙谐风趣便使他的小诗自成一格，看上去好像最不经意，其实是他老人家最不可及的风格。

我们现在要略约谈谈他的律诗。

老杜是律诗的大家，他的五言律和七言律都是最有名的。律诗本是一种文字游戏，最宜于应试、应制、应酬之作；用来消愁遣闷，与围棋、踢球正同一类。老杜晚年作律诗很多，大概只是拿这件事当一种消遣的玩艺儿。他说：

陶冶性灵在底物？（“底”是“什么”。）

新诗改罢自长吟。

孰（一作“熟”）知二谢（谢灵运，谢朓）将能事，

颇学阴何（阴铿、何逊，参看上文）苦用心。

（《解闷》）

在他只不过“陶冶性灵”而已，但他的作品与风格却替律诗添了不少的声价，因此便无形之中替律诗延长了不少的寿命。

老杜作律诗的特别长处在于力求自然，在于用说话的自然神气来作律诗，在于从不自然之中求自然。最好的例是：

早秋苦热堆案相仍

七月六日苦炎蒸，对食暂餐还不能。

每愁夜中皆是（今本作“自足”，今依一本）蝎，

况乃秋后转多蝇。

束带发狂欲大叫，簿书何急来相仍！

南望青松架短壑，安得赤脚踏层冰！

这样作律诗便是打破律诗了。试更举几个例：

九　日

去年登高郪县北，今日重在涪江滨。

苦遭白发不相放，羞见黄花无数新。

世乱郁郁久为客，路难悠悠常傍人。

酒阑却忆十年事，肠断骊山清路尘。

昼 梦

二月饶睡昏昏然，不独夜短昼分眠。

桃花气暖眼自醉，春渚日落梦相牵。

故乡门巷荆棘底，中原君臣豺虎边。

安得务农息战斗，普天无吏横索钱！

十二月一日　三首之一

寒轻市上山烟碧，日满楼前江雾黄。

负盐出井此溪女，打鼓发船何郡郎？

新亭举目风景切，茂陵著书消渴长。

春花不愁不烂漫，楚客唯听棹相将。

这都是有意打破那严格的声律，而用那说话的口气。后来北宋诗人多走这条路，用说话的口气来作诗，遂成一大宗派。其实所谓“宋诗”，只是作诗如说话而已，他的来源无论在律诗与非律诗方面，都出于学杜甫。

杜甫用律诗作种种尝试，有些尝试是很失败的。如《诸将》等篇用律诗来发议论，其结果只成一些有韵的歌括，既不明白，又无诗意。《秋兴》八首传诵后世，其实也都是一些难懂的诗谜。这种诗全无文学的价值，只是一些失败的诗玩艺儿而已。

律诗很难没有杂凑的意思与字句。大概作律诗的多是先得一两句好诗，然后凑成一首八句的律诗。老杜的律诗也不能免这种毛病。如“江天漠漠鸟双去”，这是好句子；他对上一句“风雨时时龙一吟”，便是杂凑的了。又如：

重露成涓滴，稀星乍有无。

下句是实写，上句便是不通的凑句了。又如：

暗飞萤自照，水宿鸟相呼。

上句很有意思，下句便又是杂凑的了。又如：

四更山吐月，残夜水明楼。

这真是好句子。但此诗下面的六句便都是杂凑的了。这些例子都可以教训我们：律诗是条死路，天才如老杜尚且失败，何况别人？

15 大历长庆间的诗人

从杜甫到白居易，这一百年（750—850）是唐诗的极盛时代。我在上章曾指出这个时期的文学与开元、天宝盛时的文学有根本上的大不同。前一期为浪漫的文学，这一期为写实的文学；前者无论如何富丽妥帖，终觉不是脚踏实地；后者平实浅近，却处处自有斤两，使人感觉他的恳挚亲切。李白、杜甫并世而生，他们却代表两个绝不同的趋势。李白结束八世纪中叶以前的浪漫文学，杜甫开展八世纪中叶以下的写实文学。

天宝末年的大乱使社会全部起一个大震动，文学上也起了一个大变动。故大乱以前与大乱以后的文学迥然不同。但话虽如此说，事实上却没有这样完全骤然的大变。安史之乱也不是一天造成的，乱后的文学新趋势也不是一天造成的。即如杜甫，他在乱前作的《兵车行》《丽人行》与《自京赴奉先县咏怀》，已不是开元盛日之音了。不过他的天才高，蕴积深，故成就也最大，就成为这时期的开山大师。其实大乱以前，已有许多人感觉当日的文学的流弊，很想挽救那浪漫不切实的文风归到平实切近的路上去。不过那些人的天才不够，有心而无力，故只能做那个新运动里的几个无名英雄而已。

元结在乾元三年（760）选集他的师友沈千运、于逖、孟云卿、张彪、赵徵明、王季友，同他的哥哥元季川七人的诗二十四首，名曰《箧中集》。他作的《箧中集·序》很可以表示大乱以前一班明眼人对于改革文学的主张。

箧中集·序

元结作《箧中集》。或问曰，公所集之诗何以订之？对曰，风雅不兴几及千岁。溺于时者，世无人哉？呜呼，有名位不显，年寿不将，独无知音，不见称颂，死而已矣，谁云无之？近世作者更相沿袭，拘限声病，喜尚形似，且以流易为辞，不知丧于雅正。然哉。彼则指咏时物，会谐丝竹，与歌儿舞女生污惑之声于私室可矣；若令方直之士大雅君子听而

诵之，则未见其可矣。吴兴沈千运独挺于流俗之中，强攘于已溺之后，穷老不惑，五十余年。凡所为文皆与时异。故朋友后生稍见师效，能似类者有五六人。於戏！自沈公及二三子皆以正直而无禄位，皆以忠信而久贫贱，皆以仁让而至丧亡。异于是者，显荣当世。谁为辩士？吾欲问之。天下兵兴于今六岁，人皆务武，斯焉谁嗣？已长逝者遗文散失，方阻绝者不见近作。尽箧中所有，总编次之，命曰《箧中集》，且欲传之亲故，冀其不亡于今。凡七人，诗二十四首。时乾元三年也。

这七人之中，杜甫最佩服孟云卿，曾说，

李陵苏武是吾师，孟子论文更不疑。

可惜孟云卿论文的话不可见了。杜甫诗中也曾提及王季友及张彪；李白也有赠于逖的诗。故《箧中集》的一派不能算是孤立的一派。他们的诗传下来的很少（《全唐诗》中，孟云卿有一卷，余人多仅有《箧中集》所收的几首）。依现有的诗看来，他们的才力实在不高，大概可说是眼高手低的批评家。但他们的文论，一方面也许曾影响杜甫，一方面一定影响了元结，遂开一个新局面。

元结（参看第十三章）的诗才不很高，但他却是一个最早有意作新乐府的人。他在天宝丙戌（746）作《闵荒诗》一首，自序云：

天宝丙戌中，元子浮隋河至淮阴间。其年水坏河防，得隋人冤歌五篇；考其歌义似冤怨时主。故广其意，采其歌，为《闵荒诗》一篇，其余载于异录。

这明明是元结眼见当日运河流域百姓遭水灾后的愁苦，假托隋人的冤歌，作为此诗，这是“新乐府”最早的试作。其诗大有历史的价值，故摘抄于下：

炀皇嗣君位，隋德滋昏幽，
日作及身祸，以为长世谋。
……
意欲出明堂，便令浮海舟。
令行山川改，功与玄造侔。
河淮可支合，峰[illegible]生回沟。（这四句其实很称赞炀帝开运河的伟大功绩。）

……

荒娱未央极，始到沧海头。

忽见海门山，思作望海楼。

不知新都城，已为征战丘！

当时有遗歌，歌曲太冤愁：

四海非天狱，何为非天囚？

天囚正凶忍，为我万姓雠（chóu）。

人将引天钐，人将持天锼。

所欲充其心，相与绝悲忧。

自得隋人歌，每为隋君羞。

欲歌当阳春，似觉天下秋。

更歌曲未终，如有怨气浮。

奈何昏王心，不觉此怨尤，

遂令一夫唱，四海忻提矛！

……

嗟嗟有隋氏，惛惛谁与俦？

大概当时表面上虽是太平之世，其实崩乱的危机已渐渐明显了。故元结此诗已不是开元盛世之音；不出十年，大乱遂起，这首诗几乎成预言了。

《闵荒诗》的次年（747），他在长安待制；这一年，他作《治风诗》五篇，《乱风诗》五篇，自序云："将欲求干司瓯氏，以裨天监。"这也是作诗讽谏，但诗太坏了，毫没有诗的意味。他又作《补乐歌》十首，要想补上古帝王的乐歌，这些也不成诗。他又有《系乐府》十二首，序云：

> 天宝辛未中（天宝无辛未，此当是辛卯，或乙未，－751年，或755年），元子将前世尝可称叹者，为诗十二篇，为引其义以名之，总名曰"系乐府"。古人咏歌不尽其情声者，化金石以尽之，其欢怨甚邪？戏尽欢怨之声者，可以上感于上，下化于下。故元子系之。（元结作文多艰涩，如此序便不好懂。）

这真是有意作"新乐府"。这十二首稍胜于前作诸篇，今抄一篇作例：

贫妇词

谁知苦贫夫，家有愁怨妻?
请君听其词，能不为酸凄?
所怜抱中儿，不如山下麑。
空念庭前地，化为人吏蹊。
出门望山泽，回头心复迷。
何时见府主，长跪向之啼?

宝应壬寅（762），他作“漫歌”八曲；他又有“引极”三首，“演兴”四篇，均不详作诗年月。这些诗也可算是试作的新乐府；诗虽不佳，都可以表现这个时代的诗人的新态度— 严肃的、认真的态度。

最能表现这种态度的是他的《忝官引》《春陵行》《贼退示官吏》三首。《忝官引》的大意云：

天下昔无事，僻居养愚钝。
……
忽逢暴兵起，闾巷见军阵。
……
往在乾元初（758—759），……天子垂清问。
……
屡授不次官，曾与专征印。
……
偶得凶丑降，功劳愧方寸。
尔来将四岁，惭耻言可尽?
请取冤者辞，为吾《忝官引》。
冤辞何者苦?万邑余灰烬。
冤辞何者悲?生人尽锋刃。
冤辞何者甚?力役遇劳困。
冤辞何者深?孤弱亦哀恨。
无谋救冤者，禄位安可近?

……

实欲辞无能，归耕守吾分。

《舂陵行》并序如下：

癸卯岁（代宗广德元年，763）漫叟（元结）授道州刺史。道州旧四万余户，经贼已来，不满四千。大半不胜赋税。到官未五十日，承诸使征求符牒二百余封，皆曰："失其限者，罪至贬削。"於戏！若悉应其命，则州县破乱，刺史欲焉逃罪？若不应命，又即获罪戾。必不免也，吾将守官，静以安人，待罪而已。此州是舂陵故地，故作《舂陵行》，以达下情。

军国多所需，切责在有司。
有司临郡县，刑法竞欲施。
供给岂不忧？征敛又可悲。
州小经乱亡，遗人实困疲。
大乡无十家，大族命单羸。
朝餐是草根，暮食仍木皮。
出言气欲绝，意速行步迟。
追呼尚不忍，况乃鞭挞之？
邮亭传急符，来往迹相追。
更无宽大恩，但有迫促期。
欲令鬻儿女，言发恐乱随。
悉使索其家，而又无生资。
听彼道路言，怨伤谁复知？
去冬山贼来，杀夺几无遗。
所愿见王官，抚养以惠慈。
奈何重驱逐，不使存活为？
安人天子命，符节我所持。
州县如乱亡，得罪复是谁？
逋缓违诏令，蒙责固其宜。
前贤重守分，恶以祸福移。
亦云贵守官，不爱能适时。

顾惟孱弱者，正直当不亏。

何人采国风，吾欲献此辞。

《贼退示官吏》一篇更说的沉痛。其序与本诗如下：

癸卯岁，西原贼入道州，焚烧杀掠几尽而去。明年（764），贼又攻永，破邵，不犯此州边鄙而退。岂力能制敌欤？盖蒙其伤怜而已。诸使何为忍苦征敛？故作诗一篇以示官吏。

昔岁逢太平，山林二十年，

泉源在庭户，洞壑当门前；

井税有常期，日晏犹得眠。

忽然遭世变，数岁亲戎旃。

今来典斯郡，山夷又纷然。

城小贼不屠，人贫伤可怜。

是以陷邻境，此州独见全。

使臣将王命，岂不如贼焉！

今彼征敛者，迫之如火煎。

谁能绝人命，以作时世贤？

思欲委符节，引竿自刺船，

将家就鱼麦，归老江湖边。

这竟是说官吏不如盗贼了。这种严肃的态度，说老实话的精神，真是这个时代的最大特色。

杜甫在夔州时，得读元结的《舂陵行》《贼退示官吏》两篇，感叹作《同元使君〈舂陵行〉》，有序云：

览道州元使君结《舂陵行》兼《贼退示官吏》作二首，志之曰：当天子分忧之地，效汉官良吏之目。今盗贼未息，知民疾苦，得结辈十数公落落然参错天下为邦伯，万物吐气，天下少安可得矣。不意复见比兴体制、微婉顿挫之词！感而有诗，增诸卷轴，简知我者，不必寄元。

杜甫认元结为一个同志，故感慨赞叹，作诗和他，写在原诗之后，替他转送知者，替他宣传。他的和诗前半赞叹元结的原诗，后段自述

云：

……

我多长卿病，日夕思朝廷，

肺枯渴太甚，漂泊公孙城（白帝城，曾为公孙述所据）。

呼儿具纸笔，隐几临轩楹。

作诗呻吟内，墨浓字欹倾。

感彼危苦词，庶几知者听。

这时候大概是大历元年至二年（766—767），他在老病呻吟之中，作诗表彰他新得的一位同志诗人。三四年后，老杜死在湖南衡岳之间，那时元结也许还在道州（他大历二年还在道州），但他们两人终不得相见。然而他们两人同时发起的“新乐府”运动，在他们死后却得着不少有力的新同志，在这一世纪内放很大的异彩。

顾况，字逋翁，海盐人。事迹附见《旧唐书（卷一三〇）·李泌传》，传中无生卒年代。他有《伤子》诗云，“老夫已七十”，又《天宝题壁》诗云：

五十余年别，伶俜道不行。

却来书处在，惆怅似前生。

他的后人辑他的诗文为《顾华阳集》（明万历中顾端辑本；清咸丰中顾履成补辑本），其中有他的《嘉兴监记》，末署贞元十七年（801）。补遗中有焦山《瘗（yì）鹤铭》，中有云：

壬辰岁得于华亭，甲午岁化于朱方。

壬辰为元和七年（812），甲午为九年（814），上距天宝末年（755）已近六十年了。他大概生于开元中叶（约725），死于元和中（约815），年约九十岁，故《全唐诗》说他“以寿终”。

顾况与李泌、柳浑为“人外之交，吟咏自适”。柳浑与李泌做到了封侯拜相的地位，而顾况只做到著作郎。他不免有怨望之意。他是个滑稽诗人，常作打油诗狎玩同官，人多恨他。李泌、柳浑死时（皆在

789），宪司劾他不哭李泌之丧而有调笑之言，贬逐为饶州司户。他后来隐于茅山，自号华阳真隐。

《旧唐书》说他“能为歌诗；性诙谐，虽王公之贵与之交者，必戏侮之。然以嘲笑能文，人多狎之”。又说，他对于“班列同官，咸有侮玩之目”。又说，他“有文集二十卷。其赠柳宜城（柳浑封宜成伯）辞句率多戏剧，文体皆此类也”。这都是说，顾况是一个作诙谐讽刺诗的诗人。

他也有意作新乐府。他起初用古诗《三百篇》的体裁来作新乐府，有《补亡训传》十三章，我试举两章作例：

筑　城

《筑城》，刺临戎也。寺人临戎，以墓砖为城壁。（“临戎”是监军。）

筑城登登，于以作固（“于以”二字在《国风》里
多作“于何”解。注家多不明此义。顾况也误用了）。
咨尔寺兮，发郊外冢墓。
死而无知，犹或不可。
若其有知，惟上帝是诉。

持　斧

《持斧》，启戎士也。戎士伐松柏为蒸薪，孝子徘徊而作是诗。

持斧，持斧，无翦我松柏兮。
柏下之土，藏吾亲之体魄兮。

但他在这十三章之中，忽夹入一章用土话作的：

囝（jiǎn）

《囝》，哀闽也（原注，“囝”音“蹇”，闽俗呼子为囝，父为郎罢）。

囝生闽方。闽吏得之，乃绝其阳。
为臧为获，致金满屋。
为髡为钳，如视草木。

天道无知，我罹其毒！
神道无知，彼受其福！
郎罢别囝：“吾悔生汝。
及汝既生，人劝不举。
不从人言，果获是苦。”
囝别郎罢，心摧血下：
“隔地绝天，及至黄泉，不得在郎罢前！”

这一首可算是真正新乐府，充满着尝试的精神，写实的意义。

他在诗的体裁上，很有大胆的尝试，成绩也不坏，如下举的几首：

琴　歌

琴调秋些。胡风绕雪，
峡泉声咽，佳人愁些。

长安道

长安道，人无衣，马无草，
何不归来山中老?

可惜他的诙谐诗保存的不多。我们只可以举几首作例：

梁广画花歌

王母欲过刘彻（汉武帝名刘彻） 家，飞琼夜入云軿 车。
紫书分付与青鸟，却向人间求好花。
— 上元夫人最小女，头面端正能言语，
手把梁生画花看，凝嚬 掩笑心相许。
心相许，为白阿娘从嫁与。

酬柳相公

天下如今已太平，相公何事唤狂生?
个身恰似笼中鹤，东望沧溟叫数声。

这一首大概即是《旧唐书》所谓“赠柳宜城，辞句率多戏剧”的一首。柳浑有爱妾名叫琴客，柳浑告老时，把她嫁了，请顾况作诗记此事。他作了一篇《宜城放琴客歌》，末段云：

人情厌薄古共然，相公心在持事坚。
上善若水任方圆，忆昨好之今弃捐。
服药不如独自眠，从他更嫁一少年。

末两句便是很诙谐的打油诗了。他又有《杜秀才画立走水牛歌》，更是纯粹的白话谐诗：

昆仑儿，骑白象，时时锁着师子项。
奚奴跨马不搭鞍，立走水牛惊汉官。
江村小儿好夸骋，脚踏牛头上牛领。
浅草平田擦过时，大虫着钝几落井。
杜生知我恋沧洲，画作一障张床头。
八十老婆拍手笑，妒他织女嫁牵牛。

他又有《古仙坛》一首，有同样的顽皮：

远山谁放烧？疑是坛旁醮（jiào）。
仙人错下山，拍手坛边笑。

孟郊，字东野，洛阳人，《新唐书》说是湖州武康人。生于天宝十年（751），死于元和九年（814）。他壮年隐于嵩山。年几五十，始到长安应进士试；贞元十二年（769），他登进士第。过了四年，选溧阳尉。韩愈《荐士》诗云：

酸寒溧阳尉，五十几何耄！

故相郑余庆为河南尹，奏他为水陆运从事，试协律郎。故白居易《与元九书》云：

近日孟郊六十终试协律（试即后世的“试用”）。

元和九年，郑余庆为兴元尹，奏他为参谋，试大理评事。他带了他的夫人去就职，在路上病死，年六十四。（以上均据韩愈的《贞曜先生墓志》）

他终身穷困，却很受同时的诗人刘言史、卢殷、韩愈、张籍一班人的敬爱。韩愈比他少十七岁，同他为忘年的朋友，诗文中屡次推重他。韩愈说：

其为诗，刿目鉥心，刃迎缕解，钩章棘句，掐擢（tāo zhuó）胃肾；神施鬼设，间见层出。唯其大玩于词，而与世抹摋。人皆劫劫，我独有余。

（《墓志》）

韩愈的诗里也屡次赞叹孟郊的诗，如云：

东野动惊俗，天葩吐奇芬。

（《赠张秘书》）

又云：

有穷者孟郊，受材实雄骜。

……

横空盘硬语，妥帖力排奡（ào）。

（《荐士》）

孟郊是个用气力作诗的，一字一句都不肯苟且，故字句往往“惊俗”；《墓志》所谓“大玩于词，而与世抹摋”，所谓“刿目鉥心”“钩章棘句”，都指这一点。他把作诗看作一件大事，故能全神贯注。他吊诗人卢殷诗云：

……

至亲惟有诗，抱心死有归。

……

又他《送淡公》诗云：

诗人苦为诗，不如脱空飞。

一生空鷕（yǎo）气，非谏复非讥。

脱枯挂寒枝，弃如一唾微。

一步一步乞，半片半片衣。

倚诗为活计，从古无多肥。

诗饥老不怨，劳师泪霏霏。

这样的认真的态度，便是杜甫以后的新风气。从此以后，作诗不是给贵人贵公主做玩物的了，也不仅是应试、应制的工具了。作诗成了诗人的第二生命，“至亲惟有诗”，是值得用全副精神去做的。孟郊有《老恨》一章云：

老　恨

无子抄文字，老吟多飘零。

有时吐向床，枕席不解听。

斗蚁甚微细，病闻亦清泠。

小大不自识，自然天性灵。

这种诗开一种新风气：一面完全打破六朝以来的骈偶格律，一面用朴实平常的说话，炼作诗句。韩愈说他“横空盘硬语”，其实他只是使用平常说话，加点气力炼铸成诗而已。试听他自己说：

偷　诗

饿犬龉（zé）枯骨，自吃馋饥涎。

今文与古文，各各称可怜。

亦如婴儿食，饧桃口旋旋。

唯有一点味，岂见逃景延？

绳床独坐翁，默览有所传。

终当罢文字，别著《逍遥》篇。

从来文字净，君子不以贤。

他的“硬语”，只是删除浮华，求个“文字净”而已。

孟郊的诗是得力于杜甫的。试看下面的几首绝句，便知他和杜甫的关系：

济源寒食　七之五

女婵童子黄短短，耳中闻人惜春晚。

逃蜂匿蝶踏花来，抛却斋糜一瓷碗。

一日踏春一百回，朝朝没脚走芳埃。
饥童饿马扫花喂，向晚饮溪三两杯。

长安落花飞上天，南风引至三殿前。
可怜春物亦朝谒，唯我孤吟渭水边。

枋口花开掣手归，嵩山为我留红晖。
可怜踯躅（花名） 千万尺，柱地柱天疑欲飞。

蜜蜂为主各磨牙，咬尽村中万木花。
君家瓮瓮今应满，五色冬笼甚可夸。

这种诗的声调与风味，都很像杜甫晚年的白话绝句（看上章）。中唐、晚唐的诗人都不能欣赏杜甫这种“小诗”的风趣；只有孟郊可算例外。

孟郊作的社会乐府也像是受了杜甫的影响。如《织妇辞》云：

夫是田中郎，妾是田中女，
当得嫁得君，为君秉机杼。
筋力日已疲，不息窗下机。
如何织纨素，自着蓝缕衣！
官家榜村路，更索栽桑树。

后人的“遍身罗绮者，不是养蚕人”，即是这首诗的意思。又《寒地百姓吟》云：

无火炙地眠，半夜皆立号。
冷箭何处来？棘针风骚骚。
霜吹破四壁，苦痛不可逃。
高堂捶钟饮，到晓闻烹炮。
寒者愿为蛾，烧死彼华膏。
华膏隔仙罗，虚绕千万遭。
到头落地死，踏地为游遨。
游遨者是谁？君子为郁陶。

前一首即是“彤庭所分帛，本自寒女出；鞭挞其夫家，聚敛会城阙”；后一首即是“朱门酒肉臭，路有冻死骨”。《寒地百姓吟》题下有自注：“为郑相（故相郑余庆），其年居河南，畿内百姓大蒙矜恤。”大概孟郊作此诗写河南百姓的苦况，感动了郑相，百姓遂受他的恩恤。此诗也可以表示孟郊用心思作诗，用气力修辞炼句。他说，门外寒冻欲死的人想变作飞蛾，情愿死在高堂上的华灯油膏里；谁知灯油有仙罗罩住，飞不进去，到头落在地上，被人一脚踏死。“为游遨”大概只是“好玩而已”。

张籍，字文昌，东郡人（《全唐诗》作苏州人，《新唐书》作和州乌江人），贞元中登进士第，为太常寺太祝。白居易《与元九书》云：

> 近日……张籍五十未离一太祝。

又白居易《读张籍古乐府》诗云：

> ……
> 如何欲五十，官小身贱贫，
> 病眼街西住，无人行到门？

他五十岁时，还做太祝穷官；我们可用《与元九书》的时代（此书作于白居易在江州、元稹在通州时，但无正确年月，约在元和十年，西历815）考张籍的年岁，可以推定他大概生于代宗初年（约765）。《旧唐书》说他后来：

> 转国子助教、秘书郎，……累授国子博士、水部员外郎，转水部郎中，卒。世谓之张水部云。
>
> （卷百六十）

《新唐书》说他：

> 历水部员外郎、主客郎中，……仕终国子司业。

二书不合，不知哪一书不错。

他的死年也不能确定。他集中有《祭退之》诗（韩愈死在824），又有《庄陵挽歌词》（敬宗死在826），又有《酬浙东元尚书》诗（元稹加检校礼部尚书在827），又有《寄白宾客分司东都》诗（白居易以太子宾客分司东都在829），故我们可以推想他死时与元稹大约相同，约在830年左右。

上文引白诗有“病眼”的话。张籍的眼睛有病，屡见于他自己和他的朋友的诗里。他有《患眼》诗；孟郊有《寄张籍》诗，末段云：

> 穷瞎张太祝，纵尔有眼谁尔珍?
>
> 天子咫尺不得见，不如闭眼且养真。

张籍与孟郊、韩愈相交最久。韩愈很敬重他，屡次推荐他，三十年敬礼不衰。他也很感激韩愈，他在《祭退之》一篇中说：

> 籍在江湖间，独以道自将，
>
> 学诗为众体，久乃溢笈囊，
>
> 略无相知人，黯如雾中行。
>
> 北游偶逢公，盛语相称明，
>
> 名因天下闻，传者入歌声。
>
> ……
>
> 由兹类朋党，骨肉无以当。
>
> ……
>
> 出则连辔驰，寝则对榻床；
>
> 搜穷古今书，事事相酌量；
>
> 有花必同寻，有月必同望。
>
> ……
>
> 到今三十年，曾不少异更。
>
> 公文为时师，我亦有微声。
>
> 而后之学者，或号为“韩张”。

他有两篇劝告韩愈的书（文见东雅堂《昌黎先生集》卷十四，页三六—四〇注中），劝诫他不要赌博，期望他用全副精力著一部书。这边可以表见

张籍的人格和他们两人的交谊。

白居易《读张籍古乐府》云：

张君何为者？业文三十春，

尤工乐府词，举代少其伦。

为诗意如何？六义互铺陈；

风雅比兴外，未尝著空文。

读君《学仙》诗，可讽放佚君。

读君《董公》诗，可诲贪暴臣。

读君《商女》诗，可感悍妇仁。

读君《勤齐》诗，可劝薄夫敦。（今所传张籍诗中无《商女》《勤齐》两篇，大概已佚了。）

上可裨教化，舒之济万民。

下可理情性，卷之善一身。

始从青衿岁，迨此白发新，

日夜秉笔吟，心苦力亦勤。

时无采诗官，委弃如泥尘。

白居易是主张“歌诗合为事而作”的（详见下章），故他认张籍为同志。张籍《遗韩愈书》中有云：

君子发言举足，不远于理；未尝闻以驳杂无实之说为戏也。

这也可见张籍的严肃态度。白居易说他“未尝著空文”，大致是不错的。张籍有《沈千运旧居》一篇，对于千运表示十分崇敬。诗中有云：

汝北君子宅，我来见颓墉。

……

君辞天子书，放意任体躬。

……

高议切星辰，余声激喑聋。

方将旌旧闾，百世可封崇。

嗟其未积年，已为荒林丛！

时岂无知音？不能崇此风。

浩荡竟无睹，我将安所从？

沈千运即上文元结《箧中集·序》中说过的“凡所为文皆与时异”的吴兴沈千运。他代表天宝以前的严肃文学的运动，影响了元结、孟云卿一班人，孟云卿似乎又影响了杜甫（看本章第一节）。张籍这样崇敬沈千运，故他自己的文学也属于这严肃认真的一路。

这一路的文学只是要用文学来表现人生，要用诗歌来描写人生的呼号冤苦。老杜的“朱门酒肉臭，路有冻死骨”一类的问题诗，便是这种文学的模范。张籍的天才高，故他的成绩很高。他的社会乐府，上可以比杜甫，下可以比白居易。元结、元稹都不及他。

他的《董公诗》，虽受白居易的称许，其实算不得好诗。他的《学仙诗》稍好一点，也只是平铺直叙，没有深刻的诗味。《学仙》的大略是：

楼观开朱门，树木连房廊。

中有学仙人，少年休谷粮。

……

自言天老书，秘覆云锦囊。

百年度一人，妄泄有灾殃。

每占有仙相，然后传此方。

……

守神保元气，动息随天罡。

炉烧丹砂尽，昼夜候火光。

药成既服食，计日乘鸾凰。

虚空无灵应，……寿命多夭伤。

身殁惧人见，夜埋山谷傍。

求道慕灵异，不如守寻常。

先王知其非，戒之在国章。

这样叙述，竟是一篇有韵的散文，严格地说，不能叫做诗。但唐朝的皇帝自附于老子的后裔，尊道教为国教，炼丹求长生是贵族社会的一种风尚，公主贵妇人往往有入道院作女道士的，热衷的文人往往以隐居修道作求仕宦的捷径。张籍这样公然攻击学仙，可以代表当日这班新文人的大胆的精神。

他的乐府新诗讨论到不少的社会问题。其中有一组是关于妇人的问题的。他的诗很表示他对于妇人的同情，常常代妇人喊冤诉苦。试看他写离别之苦：

离　怨

切切重切切，秋风桂枝折。
人当少年嫁，我当少年别。
念君非征行，年年长远途。
妾身甘独殁，高堂有舅姑。
山川岂遥远？行人自不返！

这是很严厉的责备男子。

妾薄命

薄命嫁得良家子，无事从军去万里。
……
与君一日为夫妇，千年万岁亦相守。
君爱龙城征战功，妾愿青楼欢乐同。（此处青楼并不指 妓家，只泛指闺房。）
人人各各有所欲，讵得将心入君腹！

这是公然承认妇人有她的正当要求；忍心不顾这种要求，便是不人道。

别离曲

行人结束出门去，几时更踏门前路？
忆昔君初纳采时，不言身属辽阳戍。
早知今日当别离，成君家计良为谁？

男儿生身自有役，那得误我少年时？
不如逐君征战死：谁能独老空闺里！

这样承认妇人“少年时”应当爱护珍贵，与前一首相同。这三首都是很明白地攻击“守活寡”的婚姻生活。

离　妇

十载来夫家，闺门无瑕疵。
薄命不生子，古制有分离。（古礼有“无子去”之条。）
……
堂上谢姑嫜，长跪请离辞。
姑嫜见我往，将决复沉疑；
与我古时钏，留我嫁时衣；
高堂拊我身，哭我于路陲。
— 昔日初为妇，当君贫贱时，
昼夜常纺绩，不得事蛾眉；
辛勤积黄金，济君寒与饥。
洛阳买大宅，邯郸买侍儿；
夫婿乘龙马，出入有光仪。
将为富家妇，永为子孙资。
谁谓出君门，一身上车归！
— 有子未必荣，无子坐生悲。
为人莫作女，作女实难为！

这是公然攻击“无子去”的野蛮礼制。男女之间的不平等，最无理的是因无子而出妻。张籍此诗是代妇女鸣不平的最有力的喊声。

张籍有一篇《节妇吟》，虽然是一篇寓言，却算得一篇最哀艳的情诗。当时李师道父子三世割据一方，是最跋扈的一个藩镇。李师道大概慕张籍的名，想聘他去；张籍虽是一个穷瞎的太祝，却不愿就他的聘，故寄此诗去婉转辞谢：

节妇吟　寄东平李司空师道

君知妾有夫，赠妾双明珠。

感君缠绵意，系在红罗襦。

— 妾家高楼连苑起，良人执戟明光里（明光殿） 。

知君用心如日月，事夫誓拟同生死。

感君缠绵意，系在红罗襦。

— 还君明珠双泪垂：何不相逢未嫁时！

这种诗有一底一面：底是却聘，面是一首哀情诗。丢开了谜底，仍不失为一首绝好的情诗。这才叫做“言近而旨远”。旨远不难，难在言近。旨便是底子，言便是面子。凡不知谜底便不可懂的，都不成诗。

他的《商女》诗，大概是写娼妓问题的，故白居易说此诗“可感悍妇仁”，可惜不传了，集中现存《江南行》一首，写的是江南水乡的娼家生活。

他的《乌夜啼引》，用古代民间的一个迷信— “乌夜啼则遇赦”—作题目，描写妇女的心理最真实，最恳切；在他的诗里，这一篇可算是最哀艳的了。

乌夜啼引

秦乌啼哑哑，夜啼长安吏人家。

吏人得罪囚在狱，倾家卖产将自赎。

少妇起听夜啼乌，知是官家有赦书，

下床心喜不重寐，未明上堂贺舅姑。

少妇语啼乌：汝啼慎勿虚！

借汝庭树作高巢，年年不令伤尔雏。

他不说这吏人是否冤枉，也不说后来他曾否得赦；他只描写他家中少妇的忧愁、希冀，— 无可奈何之中的希冀。这首诗的见地与技术都是极高明的。

张籍不但写妇女问题，他还作了许多别种社会问题的诗。他是个最富于同情心的人，对于当时的民间苦痛与官场变幻，都感觉深厚的

同情。他的《沙堤行》与《伤歌行》都是记当时的政治状态的。我们举一篇为例：

伤歌行 （元和中，杨凭贬临贺尉）

黄门诏下促收捕，京兆尹系御史府。
出门无复部曲随，亲戚相逢不容语。
辞成谪尉南海州，受命不得须臾留。
身着青衫骑恶马，中门之外无送者。
邮夫防吏急喧驱，往往惊堕马蹄下。
长安里中荒大宅，朱门已除十二戟。
高堂舞榭锁管弦，美人遥望西南天。

他写农民的生活云：

山农词

老农家贫在山住，耕种山田三四亩；
苗疏税多不得食，输入官仓化为土。
岁暮锄犁傍空室，呼儿登山收橡实。
— 西江贾客珠百斛，船中养犬长食肉。

山头鹿

山头鹿，角芟芟，尾促促。
贫儿多租输不足，夫死未葬儿在狱。
旱日熬熬蒸野冈，禾黍不收无狱粮。
县官唯忧少军食，谁能令尔无死伤？

这已是很大胆的评论了。但最大胆的还得算他的一篇写兵乱的《废宅行》：

废宅行

胡马奔腾满阡陌，都人避乱唯空宅。
宅边青桑垂宛宛，野蚕食叶还成茧。
黄雀衔草入燕窠，啧啧啾啾白日晚。

去时禾黍埋地中，饥兵掘土翻重重。

鸱枭养子庭树上，曲墙空屋多旋风。

— 乱后几人还本土？唯有官家重作主！

末两句真是大胆的控诉。大乱过后，皇帝依旧回来做他的皇帝，只苦了那些破产遭劫杀的老百姓，有谁顾惜他们？

孟郊、张籍、韩愈的朋友卢仝，是一个有点奇气的诗人，用白话作长短不整齐的新诗，狂放自恣，可算是诗体解放的一个新诗人。卢仝的原籍是范阳，寄居洛阳，自号玉川子。韩愈有《寄卢仝》诗云：

玉川先生洛城里，破屋数间而已矣；

一奴长须不裹头，一婢赤脚老无齿。

辛勤奉养十余人，上有慈亲下妻子。

先生结发憎俗徒，闭门不出动一纪。

……

先生事业不可量，惟用法律自绳己。

《春秋》三传束高阁，独抱遗经究终始。

往年弄笔嘲同异（卢仝《与马异结交诗》，有“仝不同，异不异，……仝自同，异自异”的话），怪辞惊众谤不已。

近来自说寻坦途，犹上虚空跨绿駬。

……

昨晚长须来下状：隔墙恶少恶难似，

每骑屋山下窥瞰，浑舍惊怕走折趾。

这首诗写卢仝的生活很详细。卢仝爱作白话怪诗，故韩愈此诗也多用白话，并且很有风趣。这大概可说是卢仝的影响。

卢仝死于“甘露之变”，在八三五年。他在元和五年（810）作了一首最奇怪的《月蚀诗》，这诗约有一千八百字，句法长短不等，用了许多很有趣的怪譬喻，说了许多怪话。这诗里的思想实在幼稚的可笑，如云：

玉川子，涕泗下，中庭独自行（“中庭”可属上行读，便多一韵。但韩愈改本，此句无“自”字，故知当如此读）。

念此日月者，太阴太阳精；

皇天要识物，日月乃化生；

走天汲汲劳四体，与天作眼行光明。

此眼不自保，天公行道何由行！

又如云：

吾见患眼人，必索良工诀。

想天不异人，爱眼固应一。

安得嫦娥氏，来习扁鹊术，

手操舂喉戈，去此睛上物?

其初犹朦胧，既久如抹漆；

但恐功业成，便此不吐出。

这种思想固然可笑，但这诗的语言和体裁都是极大胆的创例，充满着尝试的精神。如他写月明到月全蚀时的情形云：

森森万木夜僵立，寒气赑屃（音Pi hsi [注1] 有力之状）顽无风。

烂银盘从海底出，出来照我草屋东。

天色绀滑凝不流，冰光交贯寒曈胧。

……

此时怪事发，有物吞食来！

轮如壮士斧斫坏，桂似雪山风拉摧。

百炼镜照见胆，平地埋寒灰。

火龙珠飞出脑，却入蚌蛤胎。

摧环破璧眼看尽，当天一搭如煤炲。

磨踪灭迹须臾间，便似万古不可开。

不料至神物，有此大狼狈！

星如撒沙出，争头事光大。

奴婢炷暗灯，掩菼如玳瑁，

今夜吐焰长如虹，孔隙千道射户外。

诗里的怪话多着呢。中间有诅告四方的四段，其告北方寒龟云：

> 北方寒龟被蛇缚，藏头入壳如入狱，
> 蛇筋束紧束破壳。寒龟夏鳖一种味，且当以其肉充臛；
> 死壳没信处，唯堪支床脚，不堪钻灼与天卜。

这种诗体真是“信口开河”。我疑心这种体裁是从民间来的：佛教的梵呗和唱导，民间的佛曲俗文，街头的盲词鼓书，也许都是这种新体诗的背景。

卢仝的《月蚀》诗，在思想方面完全代表中古时代的迷信思想，但在文学形式方面却很有开辟新路的精神。他的朋友韩愈那时做河南令，同他很相得，见了他的《月蚀》诗，大删大改，另成了一篇《月蚀》诗。卢仝大概不承认韩愈的删改，故此诗现存在韩愈的集子里（东雅堂本，卷五，页三六—三九）。卢仝的原诗约有一千八百字，韩愈的改本只存六百字，简练干净多了；中古的迷信思想依然存在，然而卢仝的奇特的语言和大胆创造的精神却没有了。这样“买椟还珠”未免太傻了。

卢仝似是有意试作这种奔放自由、信口开河的怪诗。如他《与马异结交诗》中一段云：

> 神农画八卦，凿破天心胸。
> 女娲本是伏羲妇，恐天怒，
> 捣炼五色石，引日月之针，五星之缕，把天补。
> 补了三日不肯归婿家。
> 走向日中放老鸦，月里栽桂养虾蟆。
> 天公发怒化龙蛇。
> 此龙此蛇得死病，神农合药救死命。
> 天怪神农党龙蛇，罚神农为牛头，令载元气车。
> 不知车中有毒药，药杀元气天不觉。
> 尔来天地不神圣，日月之光无正定。
> 不知元气元不死，忽闻空中唤马异！

这真是上天下地瞎嚼蛆了。其中又有一段云：

白玉璞里斫出相思心，黄金矿里铸出相思泪。

忽闻空中崩崖倒谷声，绝胜明珠千万斛，买得西施、南威一双婢。

此婢娇饶恼杀人，凝脂为肤翡翠裙，唯解画眉朱点唇。

自从获得君，敲金𪭧玉凌浮云，却返顾一双婢子何足云！

又一段云：

青云欲开白日没，天眼不见此奇骨。

此骨纵横奇又奇，千岁万岁枯松枝，

半折半残压山谷，盘根蹙节成蛟螭。

忽雷霹雳卒风暴雨撼不动，欲动不动，千变万化总是鳞皴皮。

此奇怪物不可欺！

韩愈说他这首诗：

往年弄笔嘲同异，怪辞惊众谤不已。

可见这种诗在当时确是一种惊动流俗的“怪辞”，确有开风气的功效。

我说这种诗体是从民间的佛曲、鼓词出来的。这固然是我的猜测，却也有点根据。卢仝有《感古》四首，其第四首咏朱买臣的故事，简直是一篇唱本故事：

君莫以富贵轻忽他年少，听我暂话会稽朱太守。

正受冻饿时，索得人家贵傲妇。

读书书史未润身，负薪辛苦胝生肘。

谓言琴与瑟，糟糠结长久。

不分杀人羽翮成，临临冲天妇嫌丑。

□□□□□□□（原文缺一句） 其奈太守一朝振羽仪，乡关昼行衣锦衣。

哀哉旧妇何眉目，新婿随行向天哭！

寸心金石徒尔为，杯水庭沙空自覆。

乃知愚妇人，妒忌阴毒心，唯救眼底事，不思日月深。

等闲取羞死，岂如甘布衾？

这首诗通篇说一个故事，并且在开篇两句指出这个故事的命意与标题。“听我暂话会稽朱太守”，这便是后来无数说书唱本的开篇公式。这不可以帮助证明卢仝的诗同当时俗文学的关系吗？

卢仝只是一个大胆尝试的白话诗人，爱说怪话，爱作怪诗。他有《走笔谢孟谏议寄新茶》诗云：

一碗喉吻润，两碗破孤闷。
三碗搜枯肠，唯有文学五千卷。
四碗发轻汗，平生不平事，尽向毛孔散。
五碗肌骨清，六碗通仙灵。
七碗吃不得也，唯觉两腋习习清风生。
蓬莱山在何处？玉川子乘此清风欲归去。

这是打油诗。打油诗也是白话诗的一个重要来源（看上文）。左思《娇女》，陶潜《责子》，都是嘲戏之作，其初不过脱口而出，发泄一时忍不住的诙谐风趣；后来却成了白话诗的一个来源。卢仝有两个儿子，大的叫抱孙，小的叫添丁。他有《寄男抱孙》诗，又有《示添丁》诗，都是白话诙谐诗：

寄男抱孙

别来三得书，书道违离久。
书处其粗杀，且喜见汝手。
殷十七又报，汝文颇新有。
……
《尚书》当毕功，《礼记》速须剖。
喽啰儿读书，何异摧枯朽？
寻义低作声，便可养年寿。
莫学村学生，粗气强叫吼。
下学偷功夫，新宅锄藜莠。
……
引水灌竹中，蒲池种莲藕。

捞漉蛙蟆脚，莫遣生科斗。
竹林吾最惜，新笋好看守。
……
两手莫破拳（“破拳”似即是今之猜拳），一吻莫饮酒。
莫学捕鸠鸽，莫学打鸡狗。
小时无大伤，习性防已后。
顽发苦恼人，汝母必不受。
任汝恼弟妹，任汝恼姨舅：
姨舅非吾亲，弟妹多老丑。（据此句，“弟妹”似 不
是抱孙的弟和妹。若是他的弟和妹，丑还可说， 怎么会老？ ）
莫引添丁郎，泪子作面垢。
莫引添丁郎，赫赤日里走。
添丁郎小小，别吾来久久，
脯脯不得吃，兄兄莫捻搜。
他日吾归来，家人若弹纠，
一百放一下，打汝九十九。

此诗显出王褒《僮约》与左思《娇女》的影响不少。

示添丁

春风苦不仁，呼逐马蹄行人家。
惭愧瘴气却怜我，入我憔悴骨中为生涯。
数日不食强强行，何忍索我抱看满树花?
不知四体正困惫，泥人啼哭声呀呀。
忽来案上翻墨汁，涂抹诗书如老鸦。
父怜母惜掴不得，却生痴笑令人嗟。
宿舂连晓不成米，日高始进一碗茶。
气力龙钟头欲白，凭仗添丁莫恼爷。

卢仝的白话诗还有好几首，我且举几首作例，在这些诗里都可以看出诙谐的风趣同白话诗的密切关系。

赠金鹅山人沈师鲁

金鹅山中客，来到扬州市。

买药床头一破颜，撇然便有上天意。

……

光不外照刃不磨，回避人间恶富贵。

……

示我插血不死方，赏我风格不肥腻。

肉眼不试天上书，小儒安敢窥奥秘。

昆仑路临西北天，三山后浮不着地，

君到头来忆我时，金简为吾镌一字。

忆金鹅山沈山人二首

（一）

君家山头松树风，适来入我竹林里。

一片新茶破鼻香，请君速来助我喜。

莫合九转大还丹，莫读三十六部《大洞经》；

闲来共我说真意，齿下领取真长生。

不须服药求神仙，神仙意智或偶然。

自古圣贤放入土，淮南鸡犬驱上天！

白日上升应不恶；药成且啜一丸药。

暂时上天少问天，蛇头蝎尾谁安着？（请你稍稍问天：蛇的头，蝎的尾，那样毒害人的东西，是谁安排的？—这是打破“天有意志”“上天有好生之德”等等迷信的话。）

（二）

君爱炼药药欲成，我爱炼骨骨已清。

试自比校得仙者，也应合得天上行。

天门九重高崔嵬，清空凿出黄金堆。

夜叉守门昼不启，夜半醮祭夜半开！

夜叉喜欢动关锁，锁声㩧地生风雷。

地上禽兽重血食，性命血化飞黄埃。

太上道君莲花台，九门隔阔安在哉？

—呜呼沈君大药成，兼须巧会鬼物情，

无求长生丧厥生！

卢仝有许多好笑的思想：他信月蚀是被虾蟆精吃了，日中的老鸦和月中的桂树是女蜗留下的，他信姜太公钓鱼用的是直钩（《直钩行》）。他的社会思想也不高明：例如他的《小妇吟》那样歌颂妻妾和睦“永与同心事我郎”的生活，读了使人肉麻。他虽是个处士，却有奴有婢，有妻有妾，没有孟郊、张籍的贫困经验，故他对于社会问题没有深刻的见解。但他这三首送给沈山人的诗，这样指斥道士的迷信，嘲讽那有意志安排的天道观念，却与张籍、韩愈、白居易等人的态度相同，可以表现一个时代的精神。

卢仝的特别长处只是他那压不住的滑稽风趣，同他那大胆尝试的精神。他游扬州，住在萧庆中的宅里，后来萧到歙州去了，想把宅子卖去。卢仝作《萧宅二三子赠答诗》二十首，托为他同园中石头、竹子、马兰、蛱蝶、虾蟆相赠答的诗，其中很有许多诙谐的怪诗，其中最怪特的《石再请客》云：

……

我在天地间，自是一片物。

可得杠压我，使我头不出！

这种句子大可比梵志、寒山的最好句子。

我且选一首我最爱的小诗作结束：

村　醉

村醉黄昏归，健倒三四五。

摩挲青莓苔，莫嗔惊着汝。

这时期里最著名的人物自然是韩愈。韩愈字退之，河内南阳人（《旧唐书》作昌黎人，《新唐书》作邓州南阳人，此从朱子考定）。他生于大历三年（768），三岁时，父死，他跟他哥哥韩会到岭南。会死后，他家北归，流寓江南。他登进士第后，曾在董晋和张封建的幕下，后来做到监察御史。他是个爱说话的人，得罪了政府，贬为阳山令。元和

三年（808）始做国子博士；升了几次官，隔了几年（812）仍旧降到国子博士，那时他已四十五岁了。他那时已有盛名，久不得志，故作了一篇诙谐的解嘲文字，题为《进学解》。其中说他自己：

> 口不绝吟于六艺之文，手不停披于百家之编。……烧膏油以继晷，常矻矻以穷年。……抵排异端，攘斥佛老；补苴罅漏，张皇幽眇；寻坠绪之芒芒，独旁搜而远绍。停百川而东之，回狂澜于既倒。……沉浸醲郁，含英咀华，作为文章，其书满家。

这样的自夸，可想见他在当时的声望。

当时的执政把他改在史馆做修撰，后来进中书舍人，知制诰。裴度宣慰淮西，奏请韩愈为行军司马。蔡州平定后，他被升作刑部侍郎。元和十四年（819），有迎佛骨的事，韩愈因此几乎有杀身之祸。《旧唐书》（卷一六〇）记此事稍详：

> 凤翔法门寺有护国真身塔，塔内有释迦文佛指骨一节。其书本传法，三十年一开，开则岁丰人泰。元和十四年正月，上令中使杜英奇押宫人三十人，持香花，赴临皋驿迎佛骨，自光顺门入大内，留禁中三日，乃送诸寺。王公士庶奔走舍施，唯恐在后。百姓有废业破产，烧顶灼臂而求供养者。

韩愈向不喜佛教，上疏谏曰：

> 伏以佛者，夷狄之一法耳。自后汉时流入中国，上古未尝有也。……此时（上古）天下太平，百姓安乐寿考。……汉明帝时始有佛法，……其后乱亡相继，运祚不长。宋齐梁陈元魏以下，事佛渐谨，年代尤促。唯梁武帝……前后三度舍身施佛，……其后竟为侯景所逼，饿死台城，国亦寻灭。事佛求福，乃更得祸。……
>
> 今闻陛下令群僧迎佛骨于凤翔，御楼以观，舁（yú）入大内，又令诸寺递相迎养。……百姓愚冥，……见陛下如此，……皆云天子大圣犹一心敬信，百姓何人，岂合更惜身命？焚顶烧指，百十为群，解衣散钱，……惟恐后时。……若不即加禁遏，……必有断臂脔身以为供养者。伤风败俗，传笑四方，非细事也。
>
> 夫佛本夷狄之人，……假如其身至今尚在，奉其国命来朝京师，陛下容而接之，不过宣政一见，礼宾一设，赐衣一袭，卫而出之于境，不令惑众也。况其身死已久，枯朽之骨，凶秽之余，岂宜令入宫禁？……臣实耻之。乞以此骨付之水火，永绝根本，断天下之疑，绝后代之惑。……佛如有灵，能作祸祟，凡有殃咎，宜加臣身。上天鉴临，臣不怨悔。

此疏上去，宪宗大怒，怪他说奉佛的皇帝都短命遭祸殃，因此说他毁谤，要加他死罪。因有许多人营救，得贬为潮州刺史。不久（同年十月）改袁州刺史。当他谏佛骨时，气概勇往，令人敬爱。遭了挫折之后，他的勇气销磨了，变成了一个卑鄙的人。他在潮州时，上表谢恩，自述能作歌颂皇帝功德的文章，“虽使古人复生，臣亦未肯多让”；并劝皇帝定乐章，告神明，封禅泰山，奏功皇天！这已是很可鄙了。他在潮州任内，还造出作文祭鳄鱼，鳄鱼为他远徙六十里的神话，这更可鄙了。他在袁州任内，上表说他的境内“有庆云现于西北，……五采五色，光华不可遍观。……斯为上瑞，实应太平”。这真是阿谀献媚，把他患得患失的心理完全托出了。

这样的悔过献媚，他遂得召回作国子祭酒，转兵部侍郎，又转吏部侍郎。长庆四年（824）死，年五十七。

韩愈提倡古文，反对六朝以来的骈偶浮华的文体。这一个古文运动，下编另有专章，我在此且不讨论。在这一章里，我们只讨论他的诗歌。

宋人沈括曾说：

> 韩退之诗乃押韵之文耳。虽健美富赡，而格不近诗。
>
> （引见胡仔《苕溪渔隐丛话》卷十八）

这句话说尽韩愈的诗：他的长处短处都在此。韩愈是个有名的文家，他用作文的章法来作诗，故意思往往能流畅通达，一扫六朝、初唐诗人扭扭捏捏的丑态。这种“作诗如作文”的方法，最高的地界往往可到“作诗如说话”的地位，便开了宋朝诗人“作诗如说话”的风气。后人所谓“宋诗”，其实没有什么玄妙，只是“作诗如说话”而已。这是韩诗的特别长处。上文引他《寄卢仝》的诗，便是很好的例子。今录其全文如下：

寄卢仝

玉川先生洛城里，破屋数间而已矣。

一奴长须不裹头，一婢赤脚老无齿。
辛勤奉养十余人，上有慈亲下妻子。
先生结发憎俗徒，闭门不出动一纪。
至令邻僧乞米送，仆忝县尹能不耻?
俸钱供给公私余，时致薄少助祭祀。
劝参留守谒大尹，言语才及辄掩耳。
水北山人（石洪） 得名声，去年去作幕下士。
水南山人（温造） 又继往，鞍马仆从塞闾里。
少室山人（李渤） 索价高，两以谏官征不起。
彼皆刺口论世事，有力未免遭驱使。
先生事业不可量，惟用法律自绳己。
《春秋》三传束高阁，独抱遗经究终始。
往年弄笔嘲同异，怪辞惊众谤不已。
近来自说寻坦途，犹上虚空跨绿駬 。
去年生儿名添丁，意令与国充耘耔。
国家丁口连四海，岂无农夫亲耒耜?
先生抱才终大用，宰相未许终不仕，
假如不在陈力列，立言垂范亦足恃。
苗裔当蒙十世宥，岂谓贻厥无基阯?
故知忠孝生天性，洁身乱伦安足拟?
昨晚长须来下状：“隔墙恶少恶难似，
每骑屋山下窥阚，浑舍惊怕走折趾。
凭依婚媾欺官吏，不信令行能禁止。”
先生受屈未曾语，忽此来告良有以。
嗟我身为赤县令，操权不用欲何俟?
立召贼曹呼伍伯，尽取鼠辈尸诸市。
先生又遣长须来：“如此处置非所喜。
况又时当长养节，都邑未可猛政理。”
先生固是余所畏，度量不敢窥涯涘。
放纵是谁之过欤？效尤戮仆愧前史。

买羊沽酒谢不敏；偶逢明月曜桃李，
先生有意许降临，更遣长须致双鲤。

这便是“作诗如作文”，也便是“作诗如说话”。

八月十五夜赠张功曹

张功曹名署。愈与署以贞元二十一年二月二十四日赦自南方，俱徙掾（yuàn）江陵，至是俟命于郴，而作是诗。

纤云四卷天无河，清风吹空月舒波，
沙平水息声影绝，一杯相属君当歌。
君歌声酸辞且苦，不能听终泪如雨：
“洞庭连天九疑高，蛟龙出没猩鼯号。
十生九死到官所，幽居默默如藏逃。
下床畏蛇食畏药，海气湿蛰熏腥臊。
昨者州前捶大鼓，嗣皇继圣登夔皋。
赦书一日行万里，罪从大辟皆除死。
迁者追回流者还，涤瑕荡垢清朝班。
州家申名使家抑，坎轲只得移荆蛮。
判司卑官不堪说，未免捶楚尘埃间。
同时辈流多上道，天路幽险难追攀！”
君歌且休听我歌。我歌今与君殊科：
“一年明月今宵多。人生由命非由他。
有酒不饮奈明何？”

这种叙述法，也是用作文的法子作诗，扫去了一切骈偶诗体的滥套。中间一段屡用极朴素没有雕饰的文字（如“州家申名使家抑”等句），也是有意打破那浮艳的套语。

山　石

山石荦确行径微，黄昏到寺蝙蝠飞。
升堂坐阶新雨足，芭蕉叶大栀子肥。
僧言古壁佛画好，以火来照所见稀。

铺床拂席置羹饭，疏粝亦足饱我饥。
夜深静卧百虫绝，清月出岭光入扉。
天明独去无道路，出入高下穷烟霏。
山红涧碧纷烂漫，时见松枥皆十围。
当流赤足蹋涧石，水声激激风吹衣。
人生如此自可乐，岂必局束为人鞿？
嗟哉吾党二三子，安得至老不更归?

这真是韩诗的最上乘。这种境界从杜甫出来，到韩愈方才充分发达，到宋朝的苏轼、黄庭坚以下，方才成为一种风气。故在文学史上，韩诗的意义只是发展这种说话式的诗体，开后来“宋诗”的风气。这种方法产出的诗都属于豪放痛快的一派，故以七言歌行体为最宜。但韩愈的五言诗也往往有这种境界，如他的《送无本师（即贾岛）归范阳》云：

无本于为文，身大不及胆。
吾尝示之难，勇往无不敢。

又如《东都遇春》云：

少年气真狂，有意与春竞。
行逢二三月，九州花相映。
川原晓服鲜，桃李晨妆靓。
荒乘不知疲，醉死岂辞病?
饮啖唯所便，文章倚豪横。
—尔来曾几时？白发忽满镜！
……
心肠一变化，羞见时节盛。
得闲无所作，贵欲辞视听。

这里的声调口吻全是我所谓说话式。更明显的如他的《赠张籍》：

吾老嗜读书，余事不挂眼。
有儿虽甚怜，教示不免简。
君来好呼出，踉蹡越门限。

惧其无所知，见则先愧赧。

昨因有缘事，上马插手版，

留君住厅食，使立侍盘盏。

薄暮归见君，迎我笑而莞，

指渠相贺言，“此是万金产”。

这里面更可以看见说话的神气。这种诗起源于左思《娇女》，陶潜《责子》《自挽》等诗；杜甫的诗里最多这种说话式的诗。七言诗里用这种体裁要推卢仝与韩愈为大功臣。卢仝是个怪杰，便大胆地走上了白话新诗的路上去。韩愈却不敢十分作怪。他总想作圣人，又喜欢“掉书袋”，故声调口吻尽管是说话，而文学却要古雅，押韵又要奇僻隐险，于是走上了一条魔道，开后世用古字与押险韵的恶风气，最恶劣的例子便是他的《南山诗》。那种诗只是沈括所谓“押韵之文”而已，毫没有文学的意味。

他并不是没有作白话新诗的能力，其实他有时作白话的诙谐诗也很出色，例如：

赠刘师复

羡君齿牙牢且洁，大肉硬饼如刀截。

我今牙豁落者多，所存十余皆兀臲 （niè） 。

匙抄烂饭稳送之，合口软嚼如牛呞。

妻儿恐我生怅望，盘中不饤栗与梨。

祇今年才四十五，后日悬知渐莽卤。

朱颜皓颈讶莫亲，此外诸余谁更数?

但他当时以“道统”自任，朋友也期望他担负道统，— 张籍劝诫他的两封书，便是好例子，— 故他不敢学卢仝那样放肆，故他不敢不摆出规矩尊严的样子来。他的《示儿》诗中有云：

嗟我不修饰，事与庸人俱。

安能坐如此，比肩于朝儒?

这几句诗画出他不能不“修饰”的心理。他在那诗里对他儿子夸说他的阔朋友：

开门问谁来，无非卿大夫。

不知官高卑，玉带悬金鱼。

问客之所为，峨冠讲唐虞。

……

凡此座中人，十九持钧枢。

他若学卢仝、刘义的狂肆，就不配“比肩”于这一班“玉带悬金鱼”的阔人了。

试把他的《示儿》诗比较卢仝《示添丁》《抱孙》的两首诗，便可以看出人格的高下。左思、陶潜、杜甫、卢仝对他们的儿女都肯说真率的玩笑话；韩愈对他的儿子尚且不敢真率，尚且教他羡慕阔官贵人，教他做作修饰，所以他终于作一个祭鳄鱼、贺庆云的小人而已。做白话诗并不是什么了不得的事，却也要个敢于率真的人格做骨子。

注1 原作为韦氏拼音，转换成汉语拼音为 bì xì 。（编者注）

16 元稹　白居易

九世纪的初期— 元和、长庆的时代— 真是中国文学史上一个很光荣灿烂的时代。这时代的几个领袖文人，都受了杜甫的感动，都下了决心要创造一种新文学。中国文学史上的大变动向来都是自然演变出来的，向来没有有意的、自觉的改革。只有这一个时代可算是有意的、自觉的文学革新时代。这个文学革新运动的领袖是白居易与元稹，他们的同志有张籍、刘禹锡、李绅、李余、刘猛等。他们不但在韵文方面做革新的运动，在散文的方面，白居易与元稹也曾做一番有意的改革，与同时的韩愈、柳宗元都是散文改革的同志。

元稹，字微之，河南人，本是北魏拓跋氏帝室之后。他九岁便能作文，少年登“才识兼茂，明于体用”科，他为第一，除右拾遗；因他锋芒太露，为执政所忌，屡次受挫折，后来被贬为江陵府士曹参军，量移通州司马。他的好友白居易那时也被贬为江州司马。他们往来赠答的诗歌最多，流传于世；故他们虽遭贬逐，而文学的名誉更大。元和十四年（819），他被召回京。穆宗为太子时，已很赏识元稹的文学；穆宗即位后，升他为祠部郎中，知制诰。知制诰是文人最大的荣誉，而元稹得此事全出于皇帝的简任，不由于宰相的推荐，故他很受相府的排挤。但元稹用散体古文来作制诰，对于向来的骈体制诰诏策是一种有意的革新[看他的《元氏长庆集》（《四部丛刊》）本]。《新唐书》说他“变诏书体，务纯厚明切，盛传一时”。《旧唐书》说他的辞诰“敻（xiòng）然与古为侔，遂盛传于代”。

穆宗特别赏识他，两年之中，遂拜他为宰相（822）。当时裴度与他同做宰相，不很瞧得起这位骤贵的诗人，中间又有人挑拨，故他们不能相容，终于两人同时罢相。元稹出为同州刺史，转为越州刺史；

他喜欢越中山水，在越八年，作诗很多。文宗太和三年（829），他回京为尚书左丞；次年（830），检校户部尚书，兼鄂州刺史、御史大夫、武昌军节度使。五年（831）七月，死于武昌，年五十三（生于779）。

白居易，字乐天，下邽人，生于大历七年（772），在杜甫死后的第三年。他自己叙他早年的历史如下：

> 仆始生六七月时，乳母抱弄于书屏下，有指“之”字“无”字示仆者，仆口未能言，心已默识。后有问此二字者，虽百十其试，而指之不差。……及五六岁，便学为诗。九岁，暗识声韵。十五六，始知有“进士”，苦节读书。二十已来，昼课赋，夜课书，间又课诗，不遑寝息矣。以至于口舌成疮，手肘成胝，既壮而肤革不丰盈，未老而齿发早衰白，……盖以苦学力文之所致。又自悲家贫多故，年二十七方从乡试。既第之后，虽专于科试，亦不废诗。
>
> （《与元九书》）

贞元十四年（798），他以进士就试，擢甲科，授秘书省校书郎。宪宗元和二年（807），召入翰林为学士；明年，拜左拾遗。他既任谏官，很能直言。元稹被谪，他屡上疏切谏，没有效果。五年（810），因母老家贫，自请改官，除为京兆府户曹参军。明年，丁母忧；九年（814），授太子左赞善大夫。当时很多人忌他，说他浮华无行，说他的母亲因看花堕井而死，而他作《赏花》诗及《新井》诗，“甚伤名教”。他遂被贬为江州司马。他自己说这回被贬逐其实是因为他的诗歌讽刺时事，得罪了不少人。他说：

> 凡闻仆《贺雨》诗，众口籍籍以为非宜矣。闻仆《哭孔戡》诗，众面脉脉尽不悦矣。闻《秦中吟》，则权豪贵近者相目而变色矣。闻《登乐游园》寄足下诗，则执政柄者扼腕矣。闻《宿紫阁村》诗，则握军要者切齿矣。……不相与者，号为沽誉，号为诋讦，号为讪谤。苟相与者，则如牛僧孺之诫焉。乃至骨肉妻孥皆以我为非也。其不我非者，举世不过三两人。

元和十三年冬（818—819），他量移忠州刺史。他自浔阳浮江上峡，带他的兄弟行简同行；明年三月，与元稹会于峡口；在夷陵停船

三日，他们三人在黄牛峡口石洞中，置酒赋诗，恋恋不能诀别。

元和十四年冬（819—820），他被召还京师；明年（820），升主客郎中，知制诰。那时元稹也召回了，与他同知制诰。长庆元年（821），转中书舍人。《旧唐书》说：

> 时天子荒纵不法，执政非其人，制御乖方，河朔复乱。居易累上疏论其事，天子不能用，乃求外任。〔二年〕（822）七月，除杭州刺史。俄而元稹罢相，自冯翊转浙东观察使，交契素深，杭越邻境，篇咏往来，不间旬浃。尝会于境上，数日而别。

他在杭州秩满后，除太子左庶子，分司东都。宝历（825—827）中，复出为苏州刺史。文宗即位（827），征拜秘书监，明年转刑部侍郎，封晋阳县男，食邑三百户。太和三年（829），他称病东归，求为分司官，遂除太子宾客分司。《旧唐书》说：

> 居易初……蒙英主特达顾遇，颇欲奋厉效报。苟致身于讦谟之地，则兼济生灵。蓄意未果，望风为当路者所挤，流徙江湖，四五年间，几沦蛮瘴。自是宦情衰落，无意于出处，唯以逍遥自得，吟咏情性为事。太和以后，李宗闵、李德裕用事，朋党事起，是非排陷，朝升暮黜，天子亦无如之何。杨颖士、杨虞卿与宗闵善，居易妻，颖士从父妹也。居易愈不自安，惧以党人见斥，乃求致身散地，冀于远害。凡所居官，未尝终秩，率以病免，固求分务，识者多之。

太和五年（831），他做河南尹；七年（833），复授太子宾客分司（洛阳为东都，故各官署皆有东都“分司”，如明朝的南京，清朝的盛京；其官位与京师相同，但没有事做）。他曾在洛阳买宅，有竹木池馆，有家妓樊素、蛮子能歌舞，有琴有书，有太湖之石，有华亭之鹤。他自己说：

> 水香莲开之旦，露清鹤唳之夕，拂杨石（杨贞一所赠），举陈酒（陈孝仙所授法子酿的），援崔琴（崔晦叔所赠），弹姜《秋思》（姜发传授的。《旧唐书》脱“姜”字，今据《长庆集》补），颓然自适，不知其他。酒酣琴罢，又命乐童登中岛亭，合奏《霓裳散序》，声随风飘，或凝或散，悠扬于竹烟波月之际者久之。曲未竟，而乐天陶然石上矣。
>
> （《池上篇·自序》）

开成元年（836），除同州刺史，他称病不就；不久，又授他太子少傅，进封冯翊县开国侯。会昌中，以刑部尚书致仕。他自己说他能“栖

心释梵，浪迹老庄”；晚年与香山僧如满结香火社，白衣鸠杖，往来香山，自称香山居士。他死在会昌六年（846），年七十五。[《旧唐书》作死于大中元年（847），年七十六。此从《新唐书》，及李商隐撰的《墓志》。]

白居易与元稹都是有意作文学改新运动的人：他们的根本主张，翻成现代的术语，可说是为人生而作文学！文学是救济社会，改善人生的利器；最上要能“补察时政”，至少也须能“泄导人情”；凡不能这样的，都“不过嘲风雪、弄花草而已”。白居易在江州时，作长书与元稹论诗（《白氏长庆集》卷二十八，参看《旧唐书》本传所引），元稹在通州也有“叙诗”长书寄白居易（《元氏长庆集》卷三十）。这两篇文章在文学史上要算两篇最重要的宣言。我们先引白居易书中论诗的重要道：

> 圣人感人心而天下和平。感人心者，莫先乎情，莫始乎言，莫切乎声，莫深乎义。诗者，根情，苗言，华声，实义。上自贤圣，下至愚騃，微及豚鱼，幽及鬼神，群分而气同，形异而情一，未有声入而不应、情交而不感者。圣人知其然，因其言，经之以六义；缘其声，纬之以五音。音有韵，义有类。韵协则言顺，言顺则声易入。类举则情见，情见则感易交。于是孕大含深，贯微洞密，上下通而二气泰，忧乐合而百志熙。

这是诗的重要使命。诗要以情为根，以言为苗，以声为华，以义为实。托根于人情而结果在正义，语言声韵不过是苗叶花朵而已。

> 洎周衰秦兴，采诗官废，上不以诗补察时政，下不以歌泄导人情。乃至于谄成之风动，救时之道缺，于时六义始刓矣。《国风》变为《骚》辞，五言始于苏李。《诗》《骚》皆不遇者，各系其志，发而为文，故河梁之句止于伤别，泽畔之吟归于怨思，彷徨抑郁，不暇及他耳。然去《诗》未远，梗概尚存，……虽义类不具，犹得风人之什二三焉。于时六义始缺矣。

这就是说，《楚辞》与汉诗已偏向写主观的怨思，已不能做客观地表现人生的工作了。

> 晋宋已还，得者盖寡。以康乐（谢灵运）之奥博，多溺于山水；以渊明之高古，偏放于田园。江、鲍之流又狭于此。如梁鸿《五噫》之例者，百无一二。于时六义浸微矣。
>
> 陵夷至于梁陈间，率不过嘲风雪、弄花草而已矣。噫！风雪花草之物，《三百篇》中岂

舍之乎？顾所用何如耳。……皆兴发于此，而义归于彼。反是者，可乎哉？然则“余霞散成绮”“澄江净如练”“归花先委露，别叶乍辞风”之什，丽则丽矣，吾不知其所讽焉。故仆所谓嘲风雪、弄花草而已。于时六义尽去矣。

他在这里固然露出他受了汉朝迂腐诗说的恶影响，把《三百篇》都看作“兴发于此而义归于彼”的美刺诗，因此遂抹煞一切无所为而作的文学。但他评论六朝的文人作品确然有见地，六朝文学的绝大部分真不过“嘲风雪、弄花草”而已。

唐兴二百年，其间诗人不可胜数。所可举者，陈子昂有《感遇》诗二十首，鲍防《感兴》诗十五篇。又诗之豪者，世称李杜。李之作，才矣，奇矣，人不逮矣，索其风雅比兴，十无一焉。杜诗最多，可传者千余首；至于贯穿古今，覼（zhěn）缕格律，尽工尽善，又过于李。然撮其《新安》《石壕》《潼关吏》《塞芦子》《留花门》之章，“朱门酒肉臭，路有冻死骨”之句，亦不过十三四（《旧唐书》作“三四十”，误。今据《长庆集》）。杜尚如此，况不逮杜者乎？

以上是白居易对于中国诗的历史的见解。在这一点上，他的见解完全与元稹相同。元稹作杜甫的墓志铭，前面附了一篇长序，泛论中国诗的演变，上起三百篇，下迄李、杜，其中的见解多和上引各节相同。此序作于元和癸巳（813），在白居易寄此长书之前不多年（看《元氏长庆集》卷五十六）。

元、白都受了杜甫的绝大影响。老杜的社会问题诗在当时确是别开生面，为中国诗史开一个新时代。他那种写实的艺术和大胆讽刺朝廷社会的精神，都能够鼓舞后来的诗人，引他们向这种问题诗的路上走。元稹受老杜的影响似比白居易更早。元稹的《叙诗寄乐天书》（《元氏长庆集》卷三十）中自述他早年作诗的政治社会的背景，最可以帮助我们了解当时一班诗人作“讽谕”诗的动机。他说：

积九岁学赋诗，长者往往惊其可教。年十五六，粗识声病。时贞元十年（794）已后，德宗皇帝春秋高，理务因人，最不欲文法吏生天下罪过。外阃节将动十余年不许朝觐，死于其地，不易者十八九。而又将豪卒愎之处，因丧负众，横相贼杀，告变骆驿。使者迭窥，旋以状闻天子曰：某邑将某能遏乱，乱众宁附，愿为帅。名为众情，其实逼诈。因而

> 可之者又十八九。前置介倅，因缘交授者，亦十四五。由是诸侯敢自为旨意，有罗列儿孩以自固者，有开导蛮夷以自重者。省寺符篆固于几阁，甚者拟诏旨。视一境如一室，刑杀其下，不啻仆畜。厚加剥夺，名为进奉，其实贡入之数百一焉。京城之中，亭第邸店，以曲巷断。侯甸之内，水陆腴沃，以乡里计。其余奴婢资财生生之备称是。朝廷大臣以谨慎不言为朴雅。以时进见者，不过一二亲信。直臣义士往往抑塞。禁省之间，时或缮完隤坠；豪家大帅乘声相扇，延及老、佛，土木妖炽。习俗不怪。上不欲令有司备宫闼中小碎须求，往往持币帛以易饼饵。吏缘其端，剽夺百货，势不可禁。仆时孩騃，不惯闻见，独于书传中初习理乱萌渐，心体悸震，若不可活，思欲发之久矣。适有人以陈子昂《感遇诗》相示，吟玩激烈，即日为《寄思玄子诗》二十首。……又久之，得杜甫诗数百首，爱其浩荡津涯，处处臻到，始病沈、宋之不存寄兴，而讶子昂之未暇旁备矣。不数年，与诗人杨巨源友善，日课为诗；性复僻，懒人事；常有闲暇，间则有作。识足下时，有诗数百篇矣。习惯性灵，遂成病蔽。……又不幸年三十二时，有罪谴弃，今三十七矣。五六年之间，是丈夫心力壮时，常在闲处，无所役用；性不近道，未能淡然忘怀；又复懒于他欲，全盛之气注射语言，杂糅精粗，遂成多大。

八世纪末年，九世纪初年，唐朝的政治到了很可悲观的田地，少年有志的人都感觉这种状态的危机。元稹自己说他那时候竟是“心体悸震，若不可活”。他们觉得这不是“嘲风雪、弄花草”的时候了，他们都感觉文学的态度应该变严肃了。所以元稹与白居易都能欣赏陈子昂《感遇诗》的严肃态度。但《感遇诗》终不过是发点牢骚而已，“彷徨抑郁，不暇及他”，还不能满足这时代的要求。后来元稹发见了杜甫，方才感觉大满意。杜甫的新体诗便不单是发牢骚而已，还能描写实际的人生苦痛、社会利弊、政府得失。这种体裁最合于当时的需要，故元、白诸人对于杜甫真是十分崇拜，公然宣言李、杜虽然齐名，但杜甫远非李白所能比肩。元稹说：

> ……至于子美，盖所谓上薄《风》《骚》，下该沈、宋，言夺苏、李，气吞曹、刘，掩颜、谢之孤高，杂徐、庾之流丽，尽得古今之体势，而兼人人之所独专矣。……能所不能，无可不可，则诗人以来，未有如子美者。
>
> （《杜甫墓志铭》序）

这还是大体从诗的形式上立论，虽然崇拜到极点，却不曾指出杜甫的真正伟大之处。白居易说的话便更明白了。他指出李白的诗，“索其风雅比兴，十无一焉”；而杜甫的诗之中，有十之三四是实写人生或讽刺时政的；如“朱门酒肉臭，路有冻死骨”一类的话，李白便不能说，这才是李、杜优劣的真正区别。当时的文人韩愈曾作诗道：

> 李杜文章在，光焰万丈长。
>
> 不知群儿愚，那用故谤伤！
>
> 蚍（pí）蜉撼大树，可笑不自量。

有人说，这诗是讥刺元稹的李、杜优劣论的。这话大概没有根据。韩愈的诗只是借李、杜来替自己发牢骚，与元、白的文学批评没有关系。

元、白发愤要作一种有意的文学革新运动，其原因不出于上述的两点：一面是他们不满意于当时的政治状况，一面是他们受了杜甫的绝大影响。老杜只是忍不住要说老实话，还没有什么文学主张。元、白不但忍不住要说老实话，还要提出他们所以要说老实话的理由，这便成了他们的文学主张了。白居易说：

> 仆常痛诗道崩坏，忽忽愤（《长庆集》作“惯”）发，或食辍哺，夜辍寝（此依《长庆集》），不量才力，欲扶起之。

这便是有意要作文学改革。他又说：

> 自登朝来，年齿渐长，阅事渐多；每与人言，多询时务；每读书史，多求理道（唐高宗名治，故唐人书讳“治”字，多改为“理”字。此处之“理道”即“治道”；上文元氏《叙诗》书的“理务因人”“理乱萌渐”，皆与此同）。始知文章合为时而著，歌诗合为事而作。
>
> （《与元九书》）

最末十四个字便是元、白的文学主张。这就是说，文学是为人生作的，不是无所为的，是为救人救世作的。白居易自己又说：

> 是时皇帝（宪宗）初即位，宰府有正人，屡降玺书，访人急病。仆当此日，擢在翰林，身是谏官，手请谏纸启奏之外，有可以救济人病、裨补时阙，而难于指言者，辄咏歌

之，欲稍稍递进闻于上。

“救济人病，裨补时阙”便是他们认为文学的宗旨。白居易在别处也屡屡说起这个宗旨。如《读张籍古乐府》云：

张君何为者？业文三十春，
尤工乐府词，举代少其伦。
为诗意如何？六义互铺陈；
风雅比兴外，未尝著空文。
……
上可裨教化，舒之济万民。
下可理情性，卷之善一身。

又如他《寄唐生》诗中自叙一段云：

我亦君之徒，郁郁何所为？
不能发声哭，转作乐府诗。
篇篇无空文，句句必尽规。
……
非求宫律高，不务文字奇，
惟歌生民病，愿得天子知。

唐生即是唐衢，是当时的一个狂士，他最富于感情，常常为了时事痛哭。故白居易诗中说：

唐生者何人？五十寒且饥；
不悲口无食，不悲身无衣，
所悲忠与义，悲甚则哭之。
太尉击贼日（段秀实以笏击朱泚），尚书叱盗时（颜真卿叱李希烈），
大夫死凶寇（陆长源为乱兵所害），谏议谪蛮夷（阳城谪道州），
每见如此事，声发涕辄随。

这个人的行为也可以代表一个时代的严肃认真的态度。他最赏识白居易的诗，白氏《与元九书》中有云：

有唐衢者，见仆诗而泣，未几而衢死。

唐衢死时，白居易有《伤唐衢》二首，其一有云：

忆昨元和初，忝备谏官位。
是时兵革后，生民正憔悴。
但伤民病痛，不识时忌讳。
遂作《秦中吟》，一吟悲一事。
贵人皆怪怒，闲人亦非訾。
天高未及闻，荆棘生满地。
惟有唐衢见，知我平生志。
一读兴叹嗟，再吟垂涕泗。
因和三十韵，手题远缄寄。
致吾陈（子昂） 杜（甫） 间，赏爱非常意。

总之，元、白的文学主张是“篇篇无空文，……惟歌生民病”。这就是“文章合为时而著，歌诗合为事而作”的注脚。他们一班朋友，元、白和李绅等，努力作讽刺时事的新乐府，即是实行这个文学主张。白居易的《新乐府》五十篇，有自序云：

……其辞质而径，欲见之者易喻也；其言直而切，欲闻之者深戒也；其事核而实，使采之者传信也；其体顺而肆，可以播于乐章歌曲也。总而言之，为君为臣为民为物为事而作，不为文而作也。

总而言之，文学要为人生而作，不为文学而作。

这种文学主张的里面，其实含有一种政治理想。他们的政治理想是要使政府建立在民意之上，造成一种顺从民意的政府。白居易说：

天子之耳不能自聪，合天下之耳听之而后聪也；天子之目不能自明，合天下之目视之而后明也；天子之心不能自圣，合天下之心思之而后圣也。若天子唯以两耳听之，两目视之，一心思之，则十步之内（疑当作“外”注2） 不能闻也，百步之外不能见也，殿庭之外不能知也，而况四海之大、万枢之繁者乎？圣王知其然，故立谏诤讽议之官，开献替启沃之道，俾乎补察遗阙，辅助聪明。犹惧其未也，于是设敢谏之鼓，建进善之旌，立诽谤之木，工商得以流议，士庶得以传言，然后过日闻而德日新矣。

（《策林》七十，《长庆集》卷四十八）

这是很明白的民意政治的主张。（《策林》七十五篇，是元、白二人合作的，故代表他们二人的共同主张。）他们又主张设立采诗之官，作为采访民意的一个重要方法。故《策林》六十九云：

问：圣人之致理（理即治，下同）也，在乎酌人言、察人情；而后行为政、顺为教者也。然则一人之耳安得遍闻天下之言乎？一人之心安得尽知天下之情乎？今欲立采诗之官，开讽刺之道，察其得失之政，通其上下之情，子大夫以为如何？

这是假设的问，答案云：

臣闻圣王酌人之言，补己之过，所以立理本、导化源也，将在乎选观风之使，建采诗之官，俾乎歌咏之声、讽刺之兴，日采于下、岁献于上者也。所谓言之者无罪、闻之者足以自诫。

他的理由是：

大凡人之感于事则必动于情，然后兴于嗟叹，发于吟咏，而形于歌诗矣。故闻《蓼萧》之诗，则知泽及四海也；闻《华黍》之咏，则知时和岁丰也；闻《北风》之言，则知威虐及人也；闻《硕鼠》之刺，则知重敛于下也；闻“广袖高髻”之谣，则知风俗之奢荡也；闻“谁其获者妇与姑”之言，则知征税之废业也。故国风之盛衰由斯而见也，王政之得失由斯而闻也，人情之哀乐由斯而知也。然后君臣亲览而斟酌焉：政之废者修之，阙者补之；人之忧者乐之，劳者逸之；所谓善防川者，决之使导；善理人者，宣之使言。故政有毫发之善，下必知也；教有锱铢之失，上必闻也。则上之诚明何忧乎不下达，下之利病何患乎不上知？上下交和，内外胥悦，若此，而不臻至理，不致升平，自开辟以来，未之闻也。

这个主张又见于元和三年（808）白居易作府试官时所拟《进士策问》的第三问，意思与文字都与《策林》相同（《长庆集》卷三十，页二一—二二），可见他们深信这个采诗的制度。白居易在元和四年（809）作《新乐府》五十篇，其第五十篇为《采诗官》，仍是发挥这个主张的，我且引此篇的全文如下：

采诗官　监前王乱亡之由也

采诗官，采诗听歌导人言。

言者无罪闻者诫，下流上通上下泰。
周灭秦兴至隋氏，十代采诗官不置。
郊庙登歌赞君美，乐府艳词悦君意。
若求兴谕规刺言，万句千章无一字。
不是章句无规刺，渐及朝廷绝讽议。
诤臣杜口为冗员，谏鼓高悬作虚器。
一人负扆常端默，百辟入门两自媚。
夕郎所贺皆德音，春官每奏唯祥瑞。
君之堂兮千里远，君之门兮九重闭，
君耳唯闻堂上言，君眼不见门前事。
贪吏害民无所忌，奸臣蔽君无所畏?
君不见厉王、胡亥之末年，群臣有利君无利。
君兮君兮愿听此：
欲开壅蔽达人情，先向歌诗求讽刺。

这种政治理想并不是迂腐不能实行的。他们不期望君主个个都是圣人，那是柏拉图的妄想。他们也不期望一班文人的一字褒贬都能使“乱臣贼子惧”，那是孔丘、孟轲的迷梦。他们只希望两种“民意机关”：一是许多肯说老实话的讽刺诗人，一是采访诗歌的专官。那时候没有报馆，诗人便是报馆记者与访员，实写人生苦痛与时政利弊的诗便是报纸，便是舆论。那时没有议会，谏官御史便是议会，采诗官也是议会的一部分。民间有了什么可歌可泣的事，或朝廷官府有了苛税虐政，一班平民诗人便都赶去采访诗料：林步青便编他的滩簧，刘宝全便编他的大鼓书，徐志摩便唱他的硖石调，小热昏便唱他的小热昏。几天之内，街头巷口都是这种时事新诗歌了。于是采诗御史便东采一只小调，西抄一只小热昏，编集起来，进给政府。不多时，苛税也豁免了，虐政也革除了。于是感恩戴德的小百姓，饮水思源，发起募捐大会，铜板夹银毫并到，鹰洋与元宝齐来，一会儿，徐志摩的生祠遍于村镇，而小热昏的铜像也矗立街头。猗欤休哉！文学家的共和国万岁！

文学既是要“救济人病，裨补时阙”，故文学当侧重写实，“删淫辞，削丽藻”“黜华于枝叶，反实于根源”。白居易说：

> 凡今秉笔之徒，率尔而言者有矣，斐然成章者有矣。故歌咏诗赋碑碣赞咏之制，往往有虚美者矣，有愧辞者矣。若行于时，则诬善恶而惑当代；若传于后，则混真伪而疑将来。……
>
> 且古之为文者，上以纽王教、系国风，下以存炯戒、通讽谕。故惩劝善恶之柄执于文士褒贬之际焉，补察得失之端操于诗人美刺之间焉。今褒贬之文无核实，则惩劝之道缺矣；美刺之诗不稽政，则补察之义废矣。虽雕章镂句，将焉用之？
>
> 臣又闻，稂莠秕稗，生于谷，反害谷者也。淫辞丽藻，生于文，反伤文者也。故农者耘稂莠、簸秕稗，所以养谷也；王者删淫辞、削丽藻，所以养文也。
>
> 伏惟陛下诏主文之司，谕“养文”之旨，俾辞赋合炯戒讽谕者，虽质，虽野，采而奖之；碑诔有虚美愧辞者，虽华，虽丽，禁而绝之。若然，则为文者必当尚质抑淫，著诚去伪，小疵小弊荡然无遗矣。
>
> （《策林》六十八）

“尚质抑淫，著诚去伪”，这是元、白的写实主义。

根据于他们的文学主张，元、白二人各有一种诗的分类法。白居易分他的诗为四类：

(1) 讽谕诗：“自拾遗来，凡所适所感，关于美刺兴比者；又自武德讫元和，因事立题，题为新乐府者。”

(2) 闲适诗：“或退公独处，或移病闲居，知足保和，吟玩情性者。”

(3) 感伤诗：“事物牵于外，情理动于内，随感遇而形于叹咏者。”

(4) 杂律诗：“五言七言，长句绝句，自一百韵至两韵者。”

他自己只承认第一和第二两类是值得保存流传的，其余的都不重要，都可删弃。他说：

仆志在兼济，行在独善。奉而始终之，则为道；言而发明之，则为诗。谓之讽谕诗，兼济之义也；谓之闲适诗，独善之义也。……其余杂律诗，或诱于一时一物，发于一笑一吟，率然成章，非平生所尚者，……略之可也。

（《与元九书》）

元稹分他的诗为八类：

（1） 古讽：“旨意可观，而词近往古者。”

（2） 乐讽：“意亦可观，而流在乐府者。”

（3） 古体：“词虽近古，而止于吟写性情者。”

（4） 新题乐府：“词实乐流，而止于模象物色者。”

（5） 律诗

（6） 律讽：“稍存寄兴，与讽为流者。”

（7） 悼亡

（8） 艳诗

（见《叙诗寄乐天书》）

元氏的分类，体例不一致，其实他也只有两大类：

（1） 讽诗：①古讽 ②乐讽 ③律讽

（2） 非讽诗—古体、律体等。

元稹在元和丁酉（817） 作《乐府古题序》，讨论诗的分类，颇有精义，也可算是一篇有历史价值的文字。他说：

乐府古题序　丁酉

《诗》讫于周，《离骚》讫于楚。是后诗之流为二十四名：赋、颂、铭、赞、文、诔、箴、诗、行、咏、吟、题、怨、叹、章、篇、操、引、谣、讴、歌、曲、词、调，皆诗人

六义之余，而作者之言（《长庆集》作“旨”，《全唐诗》同。今依张元济先生用旧抄本校改本）。

由“操”而下八名，皆起于郊祭、军宾、吉凶、苦乐之际，在音声者，因声以度词，审调以节唱，句度短长之数，声韵平上之差，莫不由之准度。而又别其在琴瑟者为操、引。采民甿者为讴、谣，备曲度者总得谓之歌、曲、词、调，斯皆由乐以定词，非选调以配乐也。

由“诗”而下九名，皆属事而作，虽题号不同，而悉谓之为诗，可也。后之审乐者，往往采取其词，度为歌曲。盖选词以配乐，非由乐以定词也。

而纂撰者，由“诗”而下十七名，尽编为“乐录”“乐府”等题。除铙吹、横吹、郊祀、清商等词在乐志者，其余《木兰》《仲卿》《四愁》《七哀》之辈，亦未必尽播于管弦，明矣。

后之文人达乐者少，不复如是配别，但遇兴纪题，往往兼以句读短长为歌诗之异。……况自《风》《雅》至于乐流，莫非讽兴当时之事，以贻后代之人。沿袭古题，唱和重复，于文或有短长，于义咸为赘剩。尚不如寓意古题，刺美见事，犹有诗人引古以讽之义焉。曹、刘、沈、鲍之徒，时得如此，亦复稀少。近代唯诗人杜甫《悲陈陶》《哀江头》《兵车》《丽人》等，凡所歌行，率皆即事名篇，无复倚傍。余少时与友人白乐天、李公垂辈谓是为当，遂不复拟赋古题。

昨南（各本无“南”字，依张校）梁州，见进士刘猛、李余各赋古乐府诗数十首，其中一二十章咸有新意。余因选而和之。其有虽用古题、全无古义者，若《出门行》不言离别，《将进酒》特书列女之类是也；其或颇同古义、全创新词者，则《田家》止述军输，《捉捕》词先蝼蚁之类是也。刘、李二子方将极意于斯文，因为粗明古今歌诗同异之音（似当作“旨”）焉。

他的见解以为汉以下的诗有两种大区别：一是原有乐曲，而后来依曲调而度词；一是原来是诗，后人采取其词，制为歌曲。但他指出，诗的起源虽然关系乐曲，然而诗却可以脱离音乐而独立发展。历史上显然有这样的趋势。最初或采集民间现行歌曲，或乐人制调而文人造词，或文人作诗而乐工制调。稍后乃有文人仿作乐府，仿作之法也有两种：严格地依旧调，作新词，如曹操、曹丕作《短歌行》，字数相同，显然是同一乐调，这是一种仿作之法。又有些人同作一题，如罗敷故事，或秋胡故事，或秦女休故事，题同而句子的长短、篇章的长短皆不相同，可见这一类的乐府并不依据旧调，只是借题练习作

诗，或借题寄寓作者的感想见解而已。这样拟作乐府，已是离开音乐很远了。到杜甫的《兵车行》《丽人行》诸篇，讽咏当时之事，“即事名篇，无复倚傍”，便开“新乐府”的门径，完全脱离向来受音乐拘束或沿袭古题的乐府了。

当时的新诗人之中，孟郊、张籍、刘猛、李余与元稹都还作旧式的古乐府，但都“有新意”，有时竟“虽用古题，全无古义”。（刘猛、李余的诗都不传了。）这已近于作新乐府了。元稹与白居易、李绅（公垂）三个人作了不少的新乐府，（李绅的新乐府今不传了。）此外如元氏的《连昌宫词》诸篇，如白氏的《秦中吟》诸篇，都可说是新乐府，都是“即事名篇，无复倚傍”的新乐府。故我们可以说，他们认定新乐府为实现他们的文学主张的最适宜的体裁。

元稹自序他的《新体乐府》道：

> ……昔三代之盛也，士议而庶人谤。又曰：“世理（治）则词直，世忌则词隐。”余遭理世而君盛圣，故直其词，以示后，使夫后之人谓今日为不忌之时焉。

白居易的《新乐府》的自序，已引在上文了，其中有云：

> 其辞质而径，欲见之者易喻也；其言直而切，欲闻之者深诫也；其事核而实，使采之者传信也；其体顺而肆，可以播于乐章歌曲也。

要达到这几个目的，只有用白话作诗了。元、白的最著名的诗歌大都是白话的。这不是偶然的事，似是有意的主张。据旧时的传说，

> 白乐天每作诗，令一老妪解之，问曰，“解否？”曰，“解”，则录之。不解，则又复易之。
>
> （《墨客挥犀》）

这个故事不见得可靠，大概是出于后人的附会。英国诗人华茨华斯（Wordsworth）主张用平常说话作诗，后人也造成一种传说，说他每作诗都念给一个老妪听，她若不懂，他便重行修改。这种故事虽未必实有其事，却很可暗示大家公认这几个诗人当时确是有意用平常白话作诗。

近年敦煌石室发见了无数唐人写本的俗文学，其中有《明妃曲》《孝子董永》《季布歌》《维摩变文》……等等（另有专章讨论）。我们看了这些俗文学的作品，才知道元、白的著名诗歌，尤其是七言的歌行，都是有意仿效民间风行的俗文学的。白居易的《长恨歌》，元稹的《连昌宫词》，与后来的韦庄的《秦妇吟》，都很接近民间的故事诗。白居易自序说他的新乐府不但要“其辞质而径，欲见之者易喻”，还要“其体顺而肆，可以播于乐章歌曲”。这种“顺而肆，可以播于乐章歌曲”的诗体，向哪里去寻呢？最自然的来源便是当时民间风行的民歌与佛曲。试引《明妃传》一段，略表示当时民间流行的“顺而肆”的诗体：

昭军（君）昨夜子时亡，突厥今朝发使忙。

三边走马传胡令，万里非（飞）书奏汉王。

解剑脱除天子服，披头还着庶人裳。

衙官坐位刀离面（离面即杜诗所谓“花门剺面”），九姓行哀截耳珰。

□□□□□□□，枷上罗衣不重香。

可惜未央宫里女，嫁来胡地碎红妆。

……

寒风入帐声犹苦，晓日临行哭未殃（央）。

昔日同眠夜即短，如今独寝觉天长。

何期远远离京兆，不忆（意）冥冥卧朔方。

早知死若埋沙里，悔不教君还帝乡！

（《明妃传》残卷，见羽田亨编的《敦煌遗书》，活字本第一集，上海东亚研究会发行。）

我们拿这种俗文学来比较元、白的歌行，便可以知道他们当日所采“顺而肆”的歌行体是从哪里来的了。

因为元、白用白话作诗歌，故他们的诗流传最广。白居易自己说：

再来长安，又闻有军使高霞寓者，欲聘倡妓，妓大夸曰：“我诵得白学士《长恨歌》，

岂同他妓哉？”由是增价。……

又昨过汉南日，适遇主人集众乐娱他宾。诸妓见仆来，指而相顾曰：“此是《秦中吟》《长恨歌》主耳！”

自长安抵江西，三四千里，凡乡校、佛寺、逆旅、行舟之中，往往有题仆诗者。士庶、僧徒、孀妇、处女之口，每每有咏仆诗者。

（《与元九书》）

元稹也说他们的诗，

二十年间，禁省观寺邮候墙壁之上无不书，王公妾妇牛童马走之口无不道。至于缮写模勒，炫卖于市井，或持以交酒茗者，处处皆是（“勒”是雕刻。此处有原注云：“扬越间多作书模勒乐天及予杂诗，卖于市肆之中也。”此为刻书之最早记载）。其甚者，有至于盗窃名姓，苟求是（日本本《白氏长庆集》作“自”）售，杂乱间厕，无可奈何。

予于平水市中（原注：镜湖傍草市名），见村校诸童竞习诗，召而问之，皆对曰，“先生教我乐天、微之诗”，固亦不知予之为微之也。……

自篇章已来，未有如是流传之广者。

（《白氏长庆集·序》）

不但他们自己如此说，反对他们的人也如此说。杜牧作李戡的墓志，述戡的话道：

自元和以来，有元、白者，纤艳不逞，……流于民间，疏于屏壁；子父女母，交口教授；淫言媟语，冬寒夏热，入人肌骨，不可除去。

元、白用平常的说话作诗，他们流传如此之广，“入人肌骨，不可除去”，这是意料中的事。但他们主张诗歌须要能救病济世，却不知道后人竟诋毁他们的“淫言媟语，纤艳不逞”！

这也是很自然的。白居易自己也曾说：

今仆之诗，人所爱者，悉不过杂律诗与《长恨歌》已下耳。时之所重，仆之所轻。至于“讽谕”者，意激而言质；“闲适”者，思澹而词迂：以质合迂，宜人之不爱也。

（《与元九书》）

他又批评他和元稹的诗道：

顷者在科试间，常与足下同笔砚，每下笔时，辄相顾语，患其意太切而理太周，故理太周则辞繁，意太切则言激。然与足下为文，所长在于此，所病亦在于此。

（《和答诗十首序》）

他自己的批评真说的精辟中肯。他们的讽谕诗太偏重急切收效，往往一气说完，不留一点余韵，往往有史料的价值，而没有文学的意味。然其中确有绝好的诗，未可一笔抹煞。如元稹的《连昌宫词》《织妇词》《田家词》《听弹乌夜啼引》等，都可以算是很好的诗的作品。白居易的诗，可传的更多了。如《宿紫阁山北村》，如《上阳白发人》，如《新丰折臂翁》，如《道州民》，如《杜陵叟》，如《卖炭翁》，都是不朽的诗。白居易最佩服杜甫的“朱门酒肉臭，路有冻死骨”两句，故他早年作《秦中吟》时，还时时模仿老杜这种境界。如《秦中吟》第二首云：

……

昨日输残税，因窥官库门，

缯帛如山积，丝絮如云屯。

……

夺我身上暖，买尔眼前恩！

进入琼林库，岁久化为尘。

如第三首云：

……

厨有臭败肉，库有贯朽钱。

……

岂无穷贱者，忍不救饥寒？

如第七首云：

……

樽罍溢九酝，水陆罗八珍。

……

是岁江南旱，衢州人食人。

如第九首云：

> ……
>
> 欢酣促密坐，醉暖脱重裘。
>
> 秋官为主人，廷尉居上头；
>
> 日中为一乐，夜半不能休。
>
> 岂知阌乡狱，中有冻死囚！

如第十首云：

> ……
>
> 一丛深色花，十户中人赋。

这都是模仿老杜的“朱门酒肉臭，路有冻死骨”两句，引申他的意思而已。白氏在这时候的诗还不算能独立。

他作《新乐府》时，虽然还时时显出杜甫的影响，却已是很有自信力，能独立了，能创造了。如《新丰折臂翁》云：

> 是时翁年二十四，兵部牒中有名字。
>
> 夜深不敢使人知，偷将大石捶折臂。
>
> 张弓簸旗俱不堪，从兹始免征云南。

这样朴素而有力的叙述，最是白氏独到的长处。如《道州民》云：

> ……
>
> 城云：“臣按《六典》书，任土贡有不贡无。
>
> 道州水土所生者，只有矮民无矮奴。”

这样轻轻的十四个字，写出一个人道主义的主张，老杜集中也没有这样大力气的句子。在这种地方，白居易的理解与天才融合为一，故成功最大，最不可及。

但那是一个没有言论自由的时代，又是一个朋党暗斗最厉害的时代。韩愈、柳宗元、刘禹锡、元稹、白居易都是那时代的牺牲者。

元、白贬谪之后，讽谕诗都不敢作了，都走上了闲适的路，救世主义的旗子卷起了，且做个独善其身的醉吟先生罢。

元稹的诗：

连昌宫词

连昌宫中满宫竹，岁久无人森似束。

又有墙头千叶桃，风动落花红蔌蔌。

宫边老翁为余泣：小年进食曾因入。

上皇正在望仙楼，太真同凭阑干立。

楼上楼前尽珠翠，炫转荧煌照天地。

归来如梦复如痴，何暇备言宫里事?

初过寒食一百六，店舍无烟宫树绿。

夜半月高弦索鸣，贺老琵琶定场屋。

力士传呼觅念奴，念奴潜伴诸郎宿。

须臾觅得又连催，特敕街中许然烛。

春娇满眼睡红绡，掠削云鬟旋装束。

飞上九天歌一声，二十五郎吹管逐。

逡巡《大遍凉州》彻，色色《龟兹轰录》续。

李谟𡨚（yè）笛傍宫墙，偷得新翻数般曲。（念奴，天宝中 名娼，善歌。每岁楼下酺宴累日之后，万众喧隘，严安之、韦黄裳辈 辟易不能禁，众乐为之罢奏。明皇遣高力士大呼于楼上曰：“欲 遣念奴唱歌，邠二十五郎吹小管笛。”看人能听否。未尝不悄然 奉诏。其为当时所重如此。然而明皇不欲夺侠游之盛，未尝置在宫禁。或幸岁汤泉，时巡东洛，有司潜遣从行而已。又明皇尝于上阳宫夜后按新 翻一曲。属明夕正月十五日，潜游灯下，忽闻酒楼上有笛奏前夕新曲。大骇之。明日密遣捕捉笛者诘验之，自云：“其夕窃于天津桥玩月，闻宫中度曲，遂于桥柱上插谱记之。臣即长安少年善笛者李谟也。”明皇异而遣之。）

平明大驾发行宫，万人歌舞涂路中。

百官队仗避岐薛（岐王范、薛王业，明皇之弟），杨氏诸姨（贵妃三姊，帝呼为姨。封韩、虢、秦国三夫人） 车斗风。— 明年十月东都破（天宝十三年禄山破洛阳），御路犹存禄山过。

驱令供顿不敢藏，万姓无声泪潜堕。
两京定后六七年，却寻家舍行宫前。
庄园烧尽有枯井，行宫门闭树宛然。
尔后相传六皇帝，（肃代德顺宪穆） 不到离宫门久闭。
往来年少说长安，玄武楼成花萼废。
去年敕使因斫竹，偶值门开暂相逐。
荆榛栉比塞池塘，狐兔骄痴缘树木。
舞榭攲倾基尚在，文窗窈窕纱犹绿。
尘埋粉壁旧花钿，乌啄风筝碎珠玉。
上皇偏爱临砌花，依然御榻临阶斜。
蛇出燕巢盘斗拱，菌生香案正当衙。
寝殿相连端正楼，太真梳洗楼上头。
晨光未出帘影黑，至今反挂珊瑚钩。
指似傍人因恸哭，却出宫门泪相续。
自从此后还闭门，夜夜狐狸上门屋。
— 我闻此语心骨悲，太平谁致乱者谁?
翁言“野父何分别，耳闻眼见为君说。
姚崇、宋璟作相公，劝谏上皇言语切。
燮理阴阳禾黍丰，调和中外无兵戎。
长官清平太守好，拣选皆言由相公。
开元之末姚、宋死，朝廷渐渐由妃子。
禄山宫里养作儿，虢国门前闹如市。
弄权宰相不记名，依稀忆得杨与李。
庙谟颠倒四海摇，五十年来作疮痏 （wěi） 。
今皇神圣丞相明，诏书才下吴蜀平。
官军又取淮西贼，此贼亦除天下宁。
年年耕种宫前道，今年不遣子孙耕。”
老翁此意深望幸，努力庙谋休用兵。

人道短 （乐府古题）

古道天道长，人道短。我道天道短，人道长。
天道昼夜回转不曾住，春秋冬夏忙，颠风暴雨雷电狂。
晴被阴暗，月夺日光。往往星宿，日亦堂堂。
天既职性命，道德人自强。
尧、舜有圣德，天不能遣寿命永昌。泥金刻玉与秦始皇。
周公傅说何不长宰相？老聃、仲尼何事栖遑？
莽、卓、恭、显皆数十年富贵，梁冀夫妇车马煌煌。
若此颠倒事，岂非天道短，岂非人道长？
尧、舜留得神圣事，百代天子有典章。
仲尼留得孝顺语，千年万岁父子不敢相灭亡；
殁后千余载，唐家天子封作文宣王。
老君留得五千字，子孙万万称圣唐。
谥作玄元帝，魂魄坐天堂。
周公《周礼》二十卷，有能行者知纪纲。
傅说《说命》三四纸，有能师者称祖宗。
天能夭人命，人使道无穷。
若此神圣事，谁道人道短？岂非人道长？
天能种百草，莸得十年有气息，蕣才一日芳：
人能拣得丁沉兰蕙，料理百和香。
天解养禽兽，喂虎豹豺狼。人解和曲糵 （niè）， 充礿祀烝尝。
杜鹃无百作，天遣百鸟哺雏不遣哺凤皇。
巨蟒寿千岁，天遣食牛吞象充腹肠。
蛟螭与（“与”是授与、给与） 变化，鬼怪与隐藏。
蚊蚋与利觜，枳棘与锋铓。
赖得人道有拣别，信任天道真茫茫。
若此撩乱事，岂非天道短，赖得人道长？

（这篇诗很少文学意味，止是一篇有韵的议论文而已。但其中思想却很大胆，可破除许多宗教迷信。参看上章引卢仝诗云：“暂时上天少问天，蛇头蝎尾谁安着？”即此诗“蚊蚋与利觜，枳棘与锋铓”之意。）

将进酒 （乐府古题）

将进酒，将进酒，
酒中有毒酖主父。言之主父伤主母。
母为妾地父妾天，仰天俯地不忍言。
阳为僵踣主父前，主父不知加妾鞭。
旁人知妾为主说，主将泪洗鞭头血。
推椎主母牵下堂，扶妾遣升堂上床。
将进酒，酒中无毒令主寿。
愿主回恩归主母。遣妾如此由主父。
妾为此事人偶知，自惭不密方自悲。
主今颠倒安置妾？贪天僭地谁不为。

上阳白发人（新题乐府）

天宝年中花鸟使（天宝中密号采取艳异者为花鸟使），
撩花狎鸟含春思。
满怀墨诏求嫔御，走上高楼半酣醉。
醉酣直入卿士家，闺闱不得偷回避。
良人顾妾心死别，小女呼爷血垂泪。
十中有一得更衣，九配深宫作宫婢。
御马南奔胡马蹙，宫女三千合宫弃。
宫门一闭不复开，上阳花草青苔地。
月夜闲闻洛水声，秋池暗度风荷气。
日日长看提象门，终身不见门前事。
近年又送数人来，自言兴庆南宫至。
我悲此曲将彻骨，更想深冤复酸鼻。
此辈贱嫔何足言？帝子天孙古称贵，
诸王在阁四十年，七宅六宫门户闭。
隋炀枝条袭封邑（近封前代子孙为二王三恪），肃宗血
胤无官位（肃宗已后诸王并未出阁）。
王无妃媵主无婿，阳亢阴淫结灾累。
何如决壅顺众流，女遣从夫男作吏？

（此诗也只是一篇有韵的议论文而已。其中所记唐朝诸王的待遇， 可供史料。此诗当与下文白居易的《上阳宫人》比较看，可以 知道元、白的诗才的优劣。）

织妇词

织妇何太忙！蚕经三卧行欲老。
蚕神女圣早成丝，今年丝税抽征早。
早征非是官人恶，去岁官家事戌索。
征人战苦束刀疮，主将勋高换罗幕。
缫丝织帛犹努力，变缉撩机苦难织。
东家头白双女儿，为解挑纹嫁不得。（余掾荆时，目 击贡绫户有终老不嫁之女。）
檐前袅袅游丝上，上有蜘蛛巧来往。
羡他虫豸解缘天，能向虚空织罗网。

田家词

牛吒吒，田确确，
旱块敲牛蹄趵趵，种得官仓珠颗谷。
六十年来兵蔟蔟，月月食粮车辘辘。
一日官军收海服，驱牛驾车食牛肉。
归来收得牛两角，重铸锄犁作斤劚（zhǔ）。
姑舂妇担去输官，输官不足归卖屋。
愿官早胜仇早覆，农死有儿牛有犊，
誓不遣官军粮不足！

遣悲怀三首

(元稹哀悼亡妻之诗有一卷之多)

谢公最小偏怜女，嫁与黔娄百事乖。
顾我无衣搜荩箧，泥他沽酒拔金钗。
野蔬充膳甘长藿，落叶添薪仰古槐。
今日俸钱过十万，与君营奠复营斋。

昔日戏言身后意，今朝皆到眼前来。
衣裳已施行看尽，针线犹存未忍开。

尚想旧情怜婢仆，也曾因梦送钱财。
诚知此恨人人有，贫贱夫妻百事哀。

闲坐悲君亦自悲，百年都是几多时。
邓攸无子寻知命，潘岳悼亡犹费词。
同穴窅冥何所望？他生缘会更难期！
唯将终夜长开眼，报答平生未展眉。

听庾及之弹乌夜啼引

（也是追忆亡妻之作）

君弹《乌夜啼》，我传乐府解古题。
良人在狱妻在闺，官家欲赦乌报妻。
乌前再拜泪如雨，乌作哀声妻暗语。
后人写出《乌啼引》，吴调哀弦声楚楚。
四五年前作拾遗，谏书不密丞相知。
谪官诏下吏驱遣，身作囚拘妻在远。
归来相见泪如珠，唯说闲宵长拜乌；
君来到舍是乌力，妆点乌盘邀女巫。
今君为我千万弹，乌啼啄啄歌澜澜。
感君此曲有深意，昨日乌啼桐叶坠。
当时为我赛乌人，死葬咸阳原上地。

（此诗在元氏集中可算是最上品。参看上章引张籍的《乌夜啼》。）

过东都别乐天二首

乐天在洛，太和中，稹拜左丞，自越过洛，以二诗别乐天。未几，死于鄂。乐天哭之曰：“始以诗交，终以诗诀，兹笔相绝，其今日乎？”

君应怪我留连久，我欲与君辞别难。
白头徒侣渐稀少，明日恐君无此欢。

自识君来三度别，这回白尽老髭须。
恋君不去君须会，知得后回相见无？

（元、白两人终身相爱，他们往还的诗最多至性至情的话。举此两章作例。）

白居易的诗，我们且依他自己的分类，每一类选几篇作例。第一类是讽谕诗：

宿紫阁山北村

晨游紫阁峰，暮宿山下村。
村老见余喜，为余开一尊。
举杯未及饮，暴卒来入门，
紫衣挟刀斧，草草十余人，
夺我席上酒，掣我盘中飧。
主人退后立，敛手反如宾。
中庭有奇树，种来三十春，
主人惜不得，持斧断其根。
口称采造家，身属神策军。
— 主人慎勿语：中尉正承恩。

买花 （《秦中吟》之一）

帝城春欲暮，喧喧车马度。
共道牡丹时，相随买花去。
贵贱无常价，酬直看花数。
灼灼百朵红，戋戋五束素。
上张幄幕庇，旁织笆篱护。
水洒复泥封，移来色如故。
家家习为俗，人人迷不悟。
有一田舍翁，偶来买花处，
低头独长叹，此叹无人喻：
一丛深色花，十户中人赋。

上阳白发人　愍怨旷也 （《新乐府》）

上阳人，红颜暗老白发新。
绿衣监使守宫门，一闭上阳多少春?
玄宗末岁初选入，入时十六今六十。

同时采择百余人，零落年深残此身。

忆昔吞悲别亲族，扶入车中不教哭。

皆云入内便承恩，脸似芙蓉胸似玉。

未容君王得见面，已被杨妃遥侧目，

妒令潜配上阳宫，一生遂向空房宿。

宿空房，秋夜长，夜长无寐天不明。

耿耿残灯背壁影，萧萧暗雨打窗声。

春日迟，日迟独坐天难暮。

宫莺百啭愁厌闻，梁燕双栖老休妒。

莺归燕去长悄然，春往秋来不记年。

唯向深宫望明月，东西四五百回圆。

今日宫中年最老，大家遥赐尚书号。

小头鞋履窄衣裳，青黛点眉眉细长。

外人不见见应笑：天宝末年时世妆。

上阳人，苦最多！

少亦苦，老亦苦，少苦老苦两如何?

君不见昔时吕向《美人赋》？

又不见今日《上阳白发歌》？

（天宝末，有密采艳色者，当时号为“花鸟使”。吕向献《美人赋》以讽之。）

道州民　美贤臣遇明主也　（《新乐府》）

道州民，多侏儒，长者不过三尺余。

市作矮奴年进送，号为“道州任土贡”。

任土贡，宁若斯！

不闻使人生别离，老翁哭孙母哭儿。

一自阳城来守郡，不进矮奴频诏问。

城云“臣按《六典》书，任土贡有不贡无。

道州水土所生者，只有矮民无矮奴”。

吾君感悟玺书下：岁贡矮奴宜悉罢。

道州民，老者幼者何欣欣！

父兄子弟始相保，从此得作良人身。
道州民，民到于今受其赐。欲说使君先下泪。
仍恐儿孙忘使君，生男多以“阳”为字。

卖炭翁 苦官市也 （《新乐府》）

卖炭翁，伐薪烧炭南山中。
满面尘灰烟火色，两鬓苍苍十指黑。
卖炭得钱何所营？身上衣裳口中食。
可怜身上衣正单，心忧炭贱愿天寒。
夜来城上一尺雪，晓驾炭车辗冰辙。
牛困人饥日已高，市南门外泥中歇。
翩翩两骑来是谁？黄衣使者白衫儿。
手把文书口称敕，回车叱牛牵向北。
一车炭重千余斤，官使驱将惜不得。
半匹红纱一丈绫，系向牛头充炭直。

新丰折臂翁 戒边功也 （《新乐府》）

新丰老翁八十八，头鬓眉须皆似雪。
玄孙扶向店前行，左臂凭肩右肩折。
问翁臂折来几年，兼问致折何因缘。
翁云贯属新丰县，生逢圣代无征战，
惯听梨园歌管声，不识旗枪与弓箭。
无何天宝大征兵，户有三丁点一丁。
点得驱将何处去，五月万里云南行。
闻道云南有泸水，椒花落时瘴烟起。
大军徒涉水如汤，未过十人二三死。
村南村北哭声哀，儿别爷娘夫别妻。
皆云前后征蛮者，千万人行无一回。
是时翁年二十四，兵部牒中有名字，
夜深不敢使人知，偷将大石捶折臂。
张弓簸旗俱不堪，从兹始免征云南。

骨碎筋伤非不苦，且图拣退归乡土。
此臂折来六十年，一肢虽废一身全。
至今风雨阴寒夜，直到天明痛不眠。
痛不眠，终不悔，且喜老身今独在。
不然当时泸水头，身死魂孤骨不收，
应作云南望乡鬼，万人冢上哭呦呦。
老人言，君听取。
君不闻开元宰相宋开府，不赏边功防黩武?
又不闻天宝宰相杨国忠，欲求恩幸立边功?
边功未立生人怨，请问新丰折臂翁。

醉后狂言酬赠萧殷二协律

余杭邑客多羁贫，其间甚者萧与殷，
天寒身上犹衣葛，日高甑中未拂尘。
江城山寺十一月，北风吹沙雪纷纷。
宾客不见绨袍惠，黎庶未沾襦袴恩。
此时太守自惭愧，重衣复衾有余温。
因命染人与针女，先制两裘赠二君，
吴绵细软桂布密，柔如狐腋白似云。
劳将诗书投赠我，如此小惠何足论?
我有大裘君未见，宽广和暖如阳春，
此裘非缯亦非纩，裁以法度絮以仁。
刀尺钝拙制未毕，出亦不独裹一身。
若令在郡得五考，与君展覆杭州人。

（比较他少年时作的“新制布裘”一首，命意全同，技术 大进步了。）

第二类是闲适诗。白居易晚年诗多属于这一类。这一类的诗得力于陶潜的最多，他早年有“效陶潜体诗十六首”，自序云：“因咏陶渊明诗，适与意会，遂效其体，成十六篇。”我们抄其中的一首，作这一类的引子：

效陶潜体诗十六首 （之一）

朝亦独醉歌，暮亦独醉睡。
未尽一壶酒，已成三独醉。
勿嫌饮太少，且喜欢易致。
一杯复两杯，多不过三四，
便得心中适，尽忘身外事。
更复强一杯，陶然遗万累。
一饮一石者，徒以多为贵。
及其酩酊时，与我亦无异。
笑谢多饮者，酒钱徒自费。

洛阳有愚叟

洛阳有愚叟，白黑无分别。
浪迹虽似狂，谋身亦不拙。
点检盘中饭，非精亦非粝。
点检身上衣，无余亦无阙。
天时方得所，不寒复不热。
体气正调和，不饥仍不渴。
闲将酒壶出，醉向人家歇。
饮食或烹鲜，寓眠多拥褐。
抱琴荣启乐，荷锸刘伶达。
放眼看青山，任头生白发。
不知天地内，更得几年活?
从此到终身，尽为闲日月。

途中作

早起上肩舁，一杯平旦醉。
晚憩下肩舁，一觉残春睡。
身不经营物，心不思量事。
但恐绮与里，只如吾气味。

赠梦得

前日君家饮，昨日王家宴，
今日过我庐，三日三会面。
当歌聊自放，对酒交相劝。
为我尽一杯，与君发三愿：
一愿世清平，二愿身强健，
三愿临老头，数与君相见。

夏日闲放

时暑不出门，亦无宾客至。
静室深下帘，小庭新扫地。
褰裳复岸帻，闲傲得自恣。
朝景枕簟清，乘凉一觉睡。
午餐何所有？鱼肉一两味。
夏服亦无多，蕉纱三五事。
资身既给足，长物徒烦费。
若比箪瓢人，吾今太富贵。

问少年

千首诗堆青玉案，十分酒写白金盂。
回头却问诸年少，作个狂夫得了无？

新沐浴

形适外无恙，心恬内无忧。
夜来新沐浴，肌发舒且柔。
宽裁夹乌帽，厚絮长白裘。
裘温裹我足，帽暖覆我头。
先进酒一杯，次举粥一瓯。
半酣半饱时，四体春悠悠。
是月岁阴暮，惨冽天地愁。
白日冷无光，黄河冻不流。
何处征戍行？何人羁旅游？

穷途绝粮客，寒狱无灯囚。

劳生彼何苦，遂性我何优？

抚心但自愧，孰知其所由？

醉后听唱桂华曲

诗云：“遥知天上桂华孤，试问嫦娥更要无？月宫 幸有闲田地，何不中央种两株？”此曲韵怨切，听辄感人，故云尔。

《桂华词》意苦丁宁，唱到嫦娥醉便醒。

此是人间肠断曲，莫教不得意人听。

他早年有《折剑头》诗云：“莫轻直折剑，犹胜曲全钩”。晚年不得意，又畏惧党祸，故放情于诗酒，自隐于佛老，决心作个醉吟先生，自甘作“曲全钩”了。读上文的两首诗，可以知他的心境。

达哉乐天行

达哉达哉白乐天！分司东都十三年。

七旬才满冠已挂，半禄未及车先悬。

或伴游客春行乐，或随山僧夜坐禅。

二年忘却问家事，门庭多草厨少烟。

庖童朝告盐米尽，侍婢暮诉衣裳穿。

妻孥不悦甥侄闷，而我醉卧方陶然。

起来与尔画生计，薄产处置有后先。

先卖南坊十亩园，次卖东都五顷田。

然后兼卖所居宅，仿佛获缗（mín）二三千。

半与尔充衣食费，半与吾供酒肉钱。

吾今已年七十一，眼昏须白头风眩。

但恐此钱用不尽，即先朝露归夜泉。

未归且住亦不恶，饥餐乐饮安稳眠。

死生无可无不可，达哉达哉白乐天！

注2 《文苑英华》引作外。（编者注）

17 中唐的白话散文

这个时代又是“古文”体中兴的时代。韩愈、柳宗元的“古文”自然是一千多年以来的一件很有势力的东西。但我们从历史上看起来，古文体的改革，虽然不是改成白话，却也是和白话诗同一个趋向的。这话自然有人不承认。但我们细看古文的历史，就可以知道我这话不是瞎说的了。

从汉到唐，文学分作两条路。韵文是一路，散文是一路。韵文是贵族与小百姓公用的，故韵文的进化又分作两条支路。贵族的文人—从司马相如直到王勃、杨炯— 尽管作他们的贵族诗赋；一个作《拟古》，第二个作《拟拟古》，第三个又作《拟拟拟古》： 这是支路甲，就是我的朋友钱玄同说的“选学妖孽”走的路。但是民间的无名诗人却在这一千年中开辟出一条韵文的大路，这就是我们前说的汉、魏、六朝的平民文学，这就是支路乙。这条支路乙开辟的很早，因为无量数的无名诗人的眼泪、笑声、欢喜、悲哀，全都靠这条路发泄出去；这条路一塞，就没有生命了；就有生命，也没有生趣了。因此，自从《三百篇》以来，大中华的小百姓始终不肯把这条支路乙塞住。因为小百姓中无名诗人牢牢守住了这条路，不曾断绝，故白话韵文发达的早，故支路甲上的诗人到了后来也不得不挂白旗了，不得不白话化了。这是白话诗所以能早日成立的历史。

但是散文的一条路，因为教育上的需要，因为科举的势力，因为政治的重要，就被贵族的文人牢牢的霸住。小百姓只顾得那一条韵文的支路乙，也就没有能力来同贵族文人争这条散文的路。小百姓在这一千年中，只能不知不觉的把语言逐渐改变了；在文字一方面，他们这时候还不能同贵族文人竞争。故散文的白话化，比那韵文的白话

化，自然慢的多了。因为小百姓的势力还不能影响到散文，故散文的进化不能不限于文人阶级里面。

但是文人阶级的散文在这一千年中，也分了两条支路。一条是那骈俪对偶的魔道，在汉朝已有起点了，到六朝更十分发达，一切庙堂文字大概都用这种体裁。这条骈偶支路，我们叫他做支路丙。第二条是周秦诸子和《史记》《汉书》以来那种文从字顺，略近语言的自然的“古文”。在六朝时代，这条支路虽然没有多人行走，但那少数经师史家却不能不走这条支路。这条路，我们叫他做支路丁。到了唐朝，经学也发达了，史学也发达了，故这条古文的支路上，走的人也多起来了（参看《唐文粹》里选的初唐、盛唐诸人的古文）。到了盛唐、中唐时代，元结、陆贽、独孤及等都是走古文的路的。到了韩愈、柳宗元的古文出来，这条支路丁就成为散文的正路。从此以后，支路丙虽然也还有人走，但远比不上支路丁了。

但是在文人阶级与平民阶级之间，这时代还有一个特殊阶级— 和尚阶级。这个阶级的生活方面，和平民阶级很接近；在他里面的智识阶级的思想学问一方面，又和文人阶级很接近。这时代最风行的一个宗派，叫做“禅宗”的，更有这个特殊性质。他们是一个哲学宗派，有很高超的理想，不容易用古典文学表达出来。况且他们是一个革命的学派，主张打破一切“文字障”，故和那古典文学，根本上也不相容。因此，禅宗的大师讲学与说法都采用平常的白话。他们的“语录”遂成为白话散文的老祖宗。— 这条路到中唐方才大发达，到晚唐更发达了。我们可叫他做支路戊。

我们可画一个表，写出这五条支路的变迁：

（韵文表）		
	支路甲	（选体遗孽）
	（贵族的韵文） （平民的韵文）	唐的韵文
	支路乙	（白话化）

（散文表）		
	支路丙（骈俪文）	（选体遗孽）
	支路丁（古文）	中唐的古文
	支路戊（平民的白话）（非白话的，但比骈文更近白话了。）	
		中唐、晚唐的白话散文

我们看了这表，便可以知道韩、柳的古文乃是一大进化。我们又可以知道“古文”乃是散文白话化以前的一个必不可少的过渡时期。平民的韵文早就发生了，故唐朝的韵文不知不觉的就白话化了。平民的散文此时还不曾发达，故散文不能不经过这一个过渡时代。比起那禅宗的白话来，韩、柳的古文自然不能不算是保守的文派。但是比起那骈俪对偶的“选体”文来，韩、柳的古文运动真是“起八代之衰”的一种革命了。

最可注意的是韩、柳一班人和白居易、元稹、刘禹锡一班人，不但同时，并且是同志。元、白都是作古文的能手。元稹管制诰时，把一切诏旨文章都改为散体，不用向来承用的骈体（看《元氏长庆集》），这是一大变化（可惜后来的制诰诏策仍是骈体胜利）。白居易的古文在当时也有重名。他的散文中，竟有用白话的，如他的《祭弟文》（《白氏长庆集》卷六十）：

> ……呜呼，自尔去来，再周星岁。前事后事，两不相知。今因奠设之时，粗表一二。……合家除苏苏外，并是通健。龟儿颇有文性，吾每自教诗书；三二年间，必堪应举。阿罗日渐成长，亦胜小时。……茶郎、叔母已下，并在郑、滑，职事依前。蕲蕲、卿娘、卢八等同寄苏州，免至饥冻。遥怜在符离庄上，亦未取归。宅相得彭泽场官，各知平善。骨兜、石竹、香钿等三人久经驱使，昨大祥斋日，各放从良，寻收膳娘新妇看养。下邽杨琳庄今年买了，并造堂院已成。往日亦曾商量，他时身后，甚要新昌西宅，今亦买

讫。尔前后所著文章，吾自检寻编次，勒成二十卷，题为《白郎中集》。呜呼，词意书迹无不宛然，唯是魂神不知去处。每开一卷，刀搅肺肠。

我们看了这种文章，再去读韩愈《祭十二郎文》里的“呜呼，其信然耶？其梦耶？其传之非其真耶？”便觉得白居易是说话而韩愈是有意作文章了。当那个时代，禅门的和尚已经用白话作“语录”了，白居易常同和尚往来，也许受了他们的影响。但纯粹的白话散文我还须向禅宗的语录里去寻。平民的白话虽不曾影响到文人的散文，却早已影响到这一班大和尚了。

禅宗是佛家的一个革命的宗派。这个革命的巨子叫做惠能，死于713年，正当盛唐的初年。他的门徒法海把他的教训记载下来，成为《六祖法宝》，后人名为《六祖坛经》。《坛经》的体裁便是白话语录的始祖。我们试引一段作例：

……既忏悔已，与善知识发四宏誓愿，各须用心正听。

自心众生无边誓愿度，

自心烦恼无边誓愿断，

自性法门无尽誓愿学，

自性无上佛道誓愿成。

善知识，大家岂不道“众生无边誓愿度？”恁么道，且不是惠能度。善知识，心中众生，所谓邪迷心、诳妄心、不善心、嫉妒心、恶毒心，如是等心，尽是众生。须自性自度，是名真度。何名自性自度？即自心中邪见烦恼愚痴众生，将正见度。既有正见，使般若智打破愚痴迷妄。众生各各自度：邪来正度，迷来悟度，愚来智度，恶来善度。如是度者，名为真度。

后来惠能的两个大弟子，行思（死于740）传希迁，怀让（死于744）传道一。道一即马祖大师（死于788），他的弟子怀海创立“禅门规式”，禅宗方才成为一个完全独立的宗派。希迁即石头大师（死于790）。道一在江西，希迁在湖南，遂成两大宗派。中唐以下，大师更多了。沩山的灵祐与仰山的慧寂成为沩仰宗，临济的义玄开临济宗，洞山的良

价与曹山的本寂开曹洞宗，云门的文偃开云门宗，清凉的文益开法眼宗，这多在晚唐五代的时代了。

我们且先举中唐的语录几条来作例：

道一（死于788）：

……一切众生从无量劫来，不出法性三昧，长在法性三昧中。着衣吃饭，言谈只对，六根运用，一切施为，尽是法性。不解返源，随名逐相，迷情妄起，造种种业。若能一念返照，全体圣心。汝等诸人，各达自心，莫记吾语。纵饶说得河沙道理，其心亦不增。纵说不得，其心亦不灭。说得亦是汝心。说不得亦是汝心。乃至分身放光，现十八变，不如还我死灰来。

（《古尊宿语录》一）

希运[黄檗（bò）山断际禅师，死约857]：

预前若打不彻，腊月三十夜到来，管取你热乱。有般外道才见人做工夫，他便冷笑，“犹有这个在”，我且问你：忽然临命终时，你将何抵敌生死？你且思量看，却有个道理。那得天生弥勒，自然释迦？……万般事须是闲时办得下，忙时得用，多少省力？休待临渴掘井，做手脚不办。……而今末法将沉，全仗有力量兄弟家负荷，续佛慧命，莫令断绝。今时才有一个半个行脚，亦去观山玩景，不知光阴能有几何！一息不回，便是来生，未知什么头面。呜呼！劝你兄弟家趁色力康健时讨取个分晓处，不被人瞒底一段大事。遮些关捩子甚是容易，自是你不肯去下死志做工夫，只管道难了又难。好歹教你知：那得树上自生底木杓？你也须自去做个转变，始得……

（《宛陵录》。《大藏经》腾四，页三九）

我们看了这种朴素而有力的妙文，想到他们是白居易、刘禹锡差不多同时的人，便可以承认中唐是一个白话风行的时期了。

18 晚唐的白话文学

我们在上文引了杜牧《李戡墓志》的话，那一段话的全文是：

> 尝痛自元和以来，有元、白诗者，纤艳不逞，非庄士雅人，多为其所破坏；流于民间，疏于屏壁；子父女母，交口教授；淫言媟语，冬寒夏热，入人肌骨，不可除去。吾无位，不得用法以治之；欲使后代知有发愤者，因集国朝以来类于古诗得若干首，编为三卷，目为《唐诗》，为序以导其志。

这一段话有两点可以注意：一是晚唐时白话诗体风行民间“入人肌骨，不可除去”；一是晚唐时有一种反对白话文学的运动。晚唐五代的文学史可以用这两点来做一个总纲。

先说反对白话文学的运动。这是很自然的事。白话诗风行以后，那些古典诗人自然不高兴了；古文风行以后，那些骈偶文人自然不高兴了。因此，晚唐的文章有“三十六体”的骈文运动，诗的方面有李商隐、温庭筠等的古典诗。“三十六体”也是李商隐、温庭筠和段成式提倡出来的，因为他们三人都是排行第十六，故叫做三个十六的文体。这种骈偶文体有一种大用处，他能于没有话说时作出文章来，故最适宜于庙堂文字之用。自唐末五代，一直到最近世，凡是没有话说的庙堂文章，如诏旨、诰敕、谢表、笺启之类，都不能不用他。我们试翻开宋人的文集来看，凡有话说的奏疏、札子、论议，都是用古文的；凡没有话说的册文、制诰、表启、丧词，便都是用骈文的。现在还有许多人用四六来做贺电、贺函，也是这个道理。

温庭筠、李商隐的诗所以能流传于后世，也是因为这种诗有两种大用处：一是人读了不懂；二是因为人读了不懂，故人不知道你究竟说了没有。例如李商隐的《锦瑟》诗：

锦瑟无端五十弦，一弦一柱思华年。

庄生晓梦迷蝴蝶，望帝春心托杜鹃。

沧海月明珠有泪，蓝田日暖玉生烟。

此情可待成追忆，只是当时已惘然。

这首诗一千年来也不知经过多少人的猜想了，但是至今还没有人猜出他究竟说的是什么鬼话。这种奥妙的作品自然应该受人崇拜了！

但是这种“反白话”的文学，无论怎样高妙，总挡不住白话文学的风行。晚唐五代究竟是一个白话文学大盛的时代。我们要晓得向来的批评家所以不满意于晚唐，也正是因为晚唐诗里白话最多的缘故。

诗体自中唐以来，白话更多了。我们可先举杜牧一个例。杜牧作《李戡墓志》，很像是不满意于元、白的诗体；但杜牧诗里的白话比元、白还更多。如他的《冬至日寄小侄阿宜》诗：

小侄名阿宜，未得三尺长；

头圆筋骨紧，两眼明且光。

去年学官人，竹马绕四廊，

指挥群儿辈，志气何坚刚！

今年始读书，下口三五行；

随兄旦夕去，敛手整衣裳。

去岁冬至日，拜我立我旁。

祝尔愿尔贵，仍且寿命长。

……

愿尔一祝后，读书日日忙。

一日读十纸，一月读一箱。

朝廷用文治，大开官职场。

愿尔出门去，取官如驱羊。

他的律诗也有许多白话的。但他的白话绝句最好，故我们引几首：

自恨寻芳到已迟，往年曾见未开时。

如今风摆花狼藉，绿叶成阴子满枝。

（《叹花》）

远上寒山石径斜，白云深处有人家。
停车坐爱枫林晚，霜叶红于二月花。

（《山行》）

舞靴应任闲人看，笑脸还须待我开。
不用镜前空有泪，蔷薇花谢即归来。

（《留赠》）

朔风高紧掠河楼，白鼻騧郎白罽裘。
有个当垆明似月，马鞭斜揖笑回头。

（《黄州偶见作》）

已落双雕血尚新，鸣鞭走马又翻身。
凭君莫射南来雁，恐有家书寄远人。

（《赠猎骑》）

我们再举郑谷的绝句作例：

湛湛清江叠叠山，白云白鸟在其间。
渔翁醉睡又醒睡，谁道皇天最惜闲？

（《浯溪》）

携琴当酒度春阴，不解谋生只解吟。
舞蝶歌莺莫相试，老郎心是老僧心。

（《春阴》）

江郡人稀便是村，踏青天气欲黄昏。
春愁不破还成醉，衣上泪痕和酒痕。

（《寂寞》）

再举杜荀鹤作例：

去岁曾经此县城，县民无口不冤声。
今来县宰加朱绂，便是生灵血染成。

（《再经胡城县》）

田不曾耕地不锄，谁人闲散得如渠。

渠将底物为香饵，一度抬竿一个鱼。

（《钓叟》）

山雨溪风卷钓丝，瓦瓯蓬底独斟时。
醉来睡着无人唤，流下前溪也不知。

（《溪兴》）

九华山色真堪爱，留得高僧尔许年。
听我吟诗供我酒，不曾穿得判斋钱。

（《醉书僧壁》）

再引罗隐作例：

不论平地与山尖，无限风光尽被占。
采得百花成蜜后，为谁辛苦为谁甜？

（《蜂》）

钟陵醉别十余春，重见云英掌上身。
我未成名君未嫁，可能都是不如人？

（《偶题》）

家国兴亡自有时，吴人何苦怨西施？
西施若解倾吴国，越国亡来又是谁？

（《西施》）

得即高歌失即休，多愁多恨亦悠悠。
今朝有酒今朝醉，明日愁来明日愁。

（《自遣》）

不但绝句如此，晚唐律诗也有许多完全白话的。如罗隐的七律：

野水无情去不回，水边花好为谁开？
只知事逐眼前去，不觉老从头上来。
穷似邱轲休叹息，达如周召在尘埃。
思量此理何人会，蒙邑先生最有才。

（《水边偶题》）

莲塘馆东初日明，莲塘馆西行人行。

隔林啼鸟似相应，当路好花如有情。
一梦不须追往事，数杯犹可慰劳生。
莫言来去只如此，君看鬓边霜几茎。

（《莲塘驿》）

如杜荀鹤的五律：

酒寒无小户，请满酌行杯。
若待雪消去，自然春到来。
出城人迹少，向暮鸟声哀。
未遇应关命，侯门处处开。

（《雪中别诗友》）

欲住住不得，出门天气秋。
惟知偷拭泪，不忍更回头。
此日只愁老，况身方远游?
孤寒将五字，何以动诸侯?

（《别舍弟》）

立马不忍上，醉醒天气寒。
都缘在门易，直似别家难。
世路既如此，客心须自宽。
江村亦饥冻，争及问长安?

（《别从叔》）

当时的风气，一班文士诗人就同现在的报馆主笔一样，常常拿诗文来“拍马屁”“敲竹杠”。当时的藩镇割据各地，就同现在的督军一样，不能不收买这班诗人主笔。即如上文引的杜荀鹤诗“孤寒将五字，何以动诸侯？”“未遇应关命，侯门处处开”，都可见这种风气。（看谢著《大文学史》第四编第八章第五节第五十五页引《全唐诗话》的话。）

以上引的都是有名诗人的诗。可惜民间无名诗人的诗，很少保存的。我们可举寒山、拾得的诗来代表晚唐的无名诗人，向来人都把寒山、拾得看作初唐的人，《全唐诗》说他们是贞观初的人，这是根据

于《寒山诗》的后序的。后序是南宋时人作的，很靠不住。谢无量先生也把他们放在隋末唐初。我觉得这种白话诗一定是晚唐的出品，决不会出在唐初。寒山、拾得的传说起于闾丘胤的一序。闾丘胤虽不可考，但序中说他们隐居唐兴县西七十里。唐兴县之名始于唐上元二年。唐朝有两个上元二年，一是肃宗时（716），离贞观初已一百四十年了；一是高宗时（675），离贞观初已五十年了。只此一端，已可证旧说之不可靠。其实后世所传寒山、拾得的诗，决非一人之作；这两个人的有无，尚不可知。但唐兴县至宋初即改名天台，我们可以推知这几百首诗的大部分大概是晚唐或五代时的作品，起初或真是从"竹木石壁上""村野人家厅壁上""土地堂壁上"搜集来的，后加随时增加，后来竟造出"寒山文殊，拾得普贤"的神话来了。故我们拿这些诗来代表晚唐的无名诗人注3：

有人把椿树，唤作白旃檀。
学道多沙数，几个得泥丸?
弃金却担草，谩他也自谩。
似聚沙一处，成团也大难。

快哉混沌身，不饭复不尿。
遭得谁钻凿，因兹立九窍。
朝朝为衣食，岁岁愁租调。
千个争一钱，聚头亡命叫。

蒸砂拟作饭，临渴始掘井。
用力磨碌砖，那堪持作镜?
佛说元平等，总有真如性。
但自审思量，不用闲争竞。

我住在村乡，无爷亦无娘，
无名无姓第，人唤作张王。
并无人教我，贫贱也寻常。
自怜心的实，坚固等金刚。

还有几首诗替白话诗辩护的：

有个王秀才，笑我诗多失，
云不识“蜂腰”，仍不会“鹤膝”；
平侧不解压，凡言取次出。
我笑你作诗，如盲徒咏日。

有人笑我诗。我诗合典雅。
不烦郑氏笺，岂用毛公解?
……
忽遇明眼人，即自流天下。

这竟是近于有意作白话诗了。

晚唐禅宗的白话散文也更发达。我们不能多举例，且举晚唐的义玄作例。义玄死于866年，是临济宗的始祖，是当日一个最伟大的宗师。我们现在读他的语录，还可以想见临济宗的精神：

义玄：

今时学佛法者，且要求真正见解。若得真正见解，生死不染，去住自由，不要求殊胜，殊胜自至。道流，只如自古先德皆有出人底路。如山僧指示人处，只要你不受人惑，要用便用，更莫迟疑。如今学者不得，病在甚处？病在不自信处。你若自信不及，即便茫茫地，徇一切境转，被他万境回换，不得自由。你若能歇得念念驰求心，便与祖佛不别。你欲得识祖佛么？只你面前听法底是。学人信不及，便向外驰求。设求得者，皆是文字胜相，终不得他活祖意。……如今学道人，且要自信，莫向外觅，总上他闲尘境，都不辨邪正。只如有祖有佛，皆是教迹中事。有人拈起一句子语，或隐显中出，便即疑生；照天照地，傍家寻问，也大茫然。大丈夫儿，莫只么论主论贼，论是论非，论色论财，论说闲话过日。山僧此间不论僧俗，但有来者，尽识得伊。任伊向甚处出来，但有声名文句，皆是梦幻。却见乘境底人，是诸佛之玄旨。佛境不能自称我是佛境，还是这个无依道人乘境出来。若有人出来问我求佛，我即应清净境出。有人问我菩萨，我即应慈悲境出。有人问我菩提，我即应净妙境出。有人问我涅槃，我即应寂静境出。境即万般差别，人即不别。所以应物现形，如水中月。道流，你若欲得如法，直须是大丈夫儿始得。若萎萎随随地，则不可得也。……

道流，出家儿且要学道。只如山僧往日曾向毗尼中留心，亦曾于经论寻讨；后方知是济

世药，表显之说，遂乃一时抛却，即访道参禅。后遇大善知识，方乃道眼分明，始识得天下老和尚，知其邪正。不是娘生下便会；还是体究练磨，一朝自省。道流，你欲得如法见解，但莫受人惑。向里向外，逢着便杀：逢佛杀佛，逢祖杀祖，逢罗汉杀罗汉，逢父母杀父母，逢亲眷杀亲眷，始得解脱，不与物拘，透脱自在。如诸方学道流，未有不依物出来底，山僧向此间从头打。手上出来，手上打；口里出来，口里打；眼里出来，眼里打。未有一个独脱出来底，皆是上他古人闲机境。山僧无一法与人，只是治病解缚。你诸方道流，试不依物出来！我要共你商量，十年五岁，并无一人，皆是依草附叶，竹木精灵，野狐精魅，向一切粪块上乱咬。……瞎汉！头上安头，是你欠少什么？道流是你目前用底，与佛祖不别；只么不信，便向外求。……约山僧见处，无如许多般，只是平常着衣吃饭，无事过时。你诸方来者，皆是有心求佛求法，求解脱，求出离三界。痴人，你要出三界什么处去？

（《古尊宿语录》四）

这种白话，无论从思想上看或从文字上看，都是古今来绝妙的文章。我们看了这种文章，再去看韩愈一派的古文，便好像看了一个活美人之后再来看一个木雕美人了。这种真实的价值，久而久之，自然总有人赏识。后来这种体裁成为讲学的正体，并不是因为儒家有意模仿禅宗，只是因为儒家抵抗不住这种文体的真价值。

注3 此说法胡适在1928 年初版《白话文学史》中已修正，详见本书第十一章，页185 —191 。（编者注）

19 晚唐五代的词

唐朝一代的文学的白话化，还不止于白话诗与白话散文。此外还有一个更明显的变化— 词的产生与发达— 更可使我们明白这个白话化的趋势。

唐朝的晚年很有点像现在的中国。中央政府只存了一个空壳子。各道的督军（节度使） 各自霸占一方，不服从中央的命令。有时候一个督军死了，他的部下便另外拥戴一个人，叫他护理军务，名为“留后”，中央也不敢不承认他。这些督军们又往往彼此开战，就同敌国一样，中央也无可如何。后来中央政府更不成样子了；中央政府不久被朱全忠抢去，成了后梁。后来梁朝又被李存勖打倒，成了后唐。北方在几十年中，换了五个朝代，是为五代。南方的督军们，也就各霸一方，称王称帝。西川先有王氏的蜀，后有孟氏的后蜀。两湖有马氏的楚，有高氏的荆南。淮南江东有杨氏的吴，后归李氏，改名南唐。两浙有钱氏的吴越，福建有王氏的闽，广东有刘氏的南汉。以上九国，加上北方河东刘氏的北汉，是为十国。

这一个大乱的时代，居然产生了一点很好的文学。这大概是因为分裂的时代没有一种笼罩一切的权威，故文学得自由发展。唐朝三百年的白话韵文的趋势，到了晚唐，还只是作那律诗绝句的老套，作歌行的反更少了。不知白话是不宜于那极不自然的律诗的；绝句比较的适宜多了，但说话不是一定成七个字一句或五个字一句的，故绝句究竟不是白话的最适宜的体裁。白话韵文的自然趋势应该是朝着长短句的方向走的。这个趋势在中唐、晚唐已渐渐的有了一个起点，这个起点就是词体的产出。但是这种长短的词体一时还抵不住那三百年来最通用的五言诗和七言诗。直到了唐末中国分裂的时代，文学上的统一

跟着政治上的统一，一齐倒了，这时代词体方才有自由的变化，方才有自由的发展。白话韵文的进化到了长短句的小词，方才可说是寻着了他的正路。后来的宋词、元曲，一直到现在的白话诗，都只是这一个趋势。

词是乐府的一种变相。乐府本来多是可以歌唱的，故古代的乐府多有音乐的调子。后来文人创作的乐府，大半是借题发挥，并不重在唱歌了。可歌唱的乐府，大概是小品居多。小品之中又有两种：一种是每句字数整齐的，一种是字数长短不齐的。那整齐的一种，如《清平乐》《阳关》《伊州》……等，后来演化成为无数绝句。绝句可以谱作歌，但不歌也可作绝句。绝句乃是白话文学的一种绝好的工具。但绝句长短有一定，而说话长短无一定，故绝句究竟不十分自然。那长短不齐的乐府，比较更自然了；歌唱起来，声调更和婉好听。后来这种乐府渐渐发达，遂成为韵文的一条新路。这便是词，又名“长短句”，又名“诗余”。（但词中也有字句整齐的，如《玉楼春》《生查子》之类。这大概是因为后来诗都不可歌唱，故凡可歌唱的都归到词里去了。）

向来人说，词起于李白的《菩萨蛮》和《忆秦娥》。但此说已有人否认（看《大文学史》第四编第九章页六一），我们也无从证实（按：这两词《花间集》《李太白集》都没有收，现附钞以备参考。又今传唐玄宗《好时光》一词，一并附钞）。

平林漠漠烟如织，寒山一带伤心碧。暝色入高楼，有人楼上愁。

玉阶空伫立，宿鸟归飞急。何处是归程？长亭更短亭。

（李白《菩萨蛮·闺情》）

箫声咽，秦娥梦断秦楼月。秦楼月，年年柳色，灞陵伤别。

乐游原上清秋节，咸阳古道音尘绝。音尘绝，西风残照，汉家陵阙。

（李白《忆秦娥·秋思》）

禁庭春昼，莺羽披新绣。百草巧求花下斗，只赌珠玑满斗。

日晚却理残妆，御前闲舞霓裳。谁道腰肢窈窕，折旋笑得君王。

（李白《清平乐》）

宝髻偏宜宫样；莲脸嫩，体红香；眉黛不须张敞画，天教入鬓长。

莫倚倾国貌，嫁取个，有情郎。彼此当年少，莫负好时光！

（唐玄宗《好时光》）

大概词起于唐玄宗开元、天宝的时代，是很可信的。那个时代是音乐发达的时代，词体就从那时代的乐府里出来。那时代张志和的《渔父》，便是很好的白话词：

西塞山前白鹭飞，桃花流水鳜鱼肥。

青箬笠，绿蓑衣，斜风细雨不须归。

那时代又产出一种《调笑令》的调子，中唐时代的诗人很作了几首，我们可选王建的一首作个例：

罗袖，罗袖，暗舞春风依旧。遥看歌舞玉楼，好日新妆坐愁。愁坐，愁坐，一世虚生虚过。

中唐以后，词调更多了。与《调笑令》最接近的是《如梦令》，我们举白居易的一首：

频日雅欢幽会，打得来来越㬠。说着暂分飞，蹙损一双眉黛。无奈，无奈，两个心儿总待。

白居易的《长相思》《忆江南》，都是后来风行的调子。我们举温庭筠的《忆江南》作例：

梳洗罢，独倚望江楼。过尽千帆皆不是，斜晖脉脉水悠悠。肠断白蘋洲。

温庭筠的诗虽多是古典派的，但他的词里却有一些可取的。如他的《南歌子》：

倭堕低梳髻，连娟细扫眉。

终日两相思。为君憔悴尽，百花时。

又如他的《更漏子》：

玉炉香，红蜡泪，偏照画堂秋思。眉翠薄，鬓云残，夜长衾枕寒。

梧桐树，三更雨，不道离情正苦！一叶叶，一声声，空阶滴到明。

我们再引韩偓一首《生查子》：

侍女动妆奁，故故惊人睡。那知本未眠，背面偷垂泪。

懒卸凤凰钗，羞入鸳鸯被。时复见残灯，和烟坠金穗。

韩偓死于五代时，已到了词的成立时期了。

五代十国是词的成立时期。这时代自然还有许多诗国的遗老— 如罗隐、杜荀鹤等，— 但是那长短句的小词已打开许多新殖民地，可以宣告独立了。这些新殖民地，多在南方诸国。北方五代好像仍旧是遗老的势力范围。北方五六十年中只有一个和凝可算是一个词家。南方的蜀与南唐出了几个词人皇帝（前蜀的王衍，后蜀的孟昶，南唐的李璟、李煜），故这两国的词最发达。荆南夹在两国之间，也出了一些好词。

我们先看北方词人宰相和凝的词：

竹里风生月上门。理秦筝，对云屏，轻拨朱弦，恐乱马嘶声。含恨含娇独自语：今夜约，太迟生。

斗转星移玉漏频，已三更。对栖莺，历历花间，似有马蹄声。含笑整衣开绣户，斜敛手，下阶迎。

（《江城子》）

当时人称和凝为“曲子相公”；但他做后晋宰相时，很装出一点宰相架子来，叫人把他少年时代作的小词收来毁灭了。所以历史上称他“厚重有德”。大概在这厚重有德的大臣庇护之下，小词就不大容易发展了。

前蜀的皇帝王衍作的小词，现在只存两首，我们选一首：

者边走，那边走，只是寻花柳。

那边走，者边走，莫厌金杯酒。

（《醉妆词》）

前蜀的宰相韦庄有许多好词：

人人尽说江南好，游人只合江南老。春水碧于天，画船听雨眠。

垆边人似月，皓腕凝霜雪。未老莫还乡，还乡须断肠。

（《菩萨蛮》）

劝君今夜须沉醉，尊前莫话明朝事。珍重主人心，酒深情亦深。

须愁春漏短，莫诉金杯满。遇酒且呵呵，人生能几何?

（《菩萨蛮》）

四月十七，正是去年今日。别君时，忍泪佯低面，含羞半敛眉。

不知魂已断，空有梦相随。除却天边月，没人知。

昨夜夜半，枕上分明梦见，语多时，依旧桃花面，频低柳叶眉。

半羞还半喜，欲去又依依。觉来知是梦，不胜悲。

（《女冠子》）

后蜀皇帝孟昶也有小词，但都不传了。《全唐诗》里所载他的《木兰花》，明是后人删节苏轼的《洞仙歌》来作成的，不可相信。我们且引后蜀御史中丞牛希济的词一首：

新月曲如眉，未有团圞意。红豆不堪看，满眼相思泪。

终日劈桃穰，人在心儿里。两朵隔墙花，早晚成连理。

（《生查子》）

顾敻也是后蜀的词人：

春尽小庭花落。寂寞！凭槛敛双眉，忍教成病忆佳期！知么知？知么知?

一去又乖期信。春尽！满院长莓苔，手拈裙带独徘徊。来么来？来么来?

（《荷叶杯》）

永夜抛人何处去？绝来音。香阁掩，眉敛，月将沉。争忍不相寻？怨孤衾。换我心，为你心，始知相忆深！

（《诉衷情》）

欧阳炯也是后蜀的词人（《宋史》作欧阳迥）：

玉阑干，金甃井，月照碧梧桐影。独自个，立多时，露华浓湿衣。

一向凝情望，待得不成模样。虽叵耐，又寻思。争生嗔得伊？（“叵”是“不可”二字的合音。）

（《更漏子》）

儿家夫婿心容易，身又不来书不寄。闲庭独立鸟关关：争忍抛奴深院里?

闷向绿纱窗下睡，睡又不成愁已至。今夜却忆去年春，同在木兰花下醉。

（《木兰花》）

以上说后蜀的词人。当时荆南的大臣中有一个孙光宪（即是作《北梦琐言》的），是一个很好的词人（《大文学史》误把他当作后蜀词人，今改正）。

何事相逢不展眉，苦将情分恶猜疑？眼前行止想应知。

半恨半嗔回面处，和娇和泪泥人时，万般饶得为怜伊。

（《浣溪沙》）

密雨阻佳期，尽日凝然坐。帘外正淋漓，不觉愁如锁。

梦难裁，心欲破，泪逐檐声堕。想得玉人情，也合思量我。

（《生查子》）

烛煌煌，香旖旎，闲放一堆鸳被。慵就寝，独无憀，相思魂欲销。

不会得，这心力；判了依前还忆。空自怨，奈伊何？别来情更多。

（《更漏子》）

如何？遣情情更多。永日水堂，帘下敛双蛾。六幅罗裙窣地，微行曳碧波。看尽满地疏雨，打团荷。

（《思帝乡》）

但是当时的词的中心，不能不让给南唐。我们前回讲六朝的民间文学时，曾指出南朝文学的特性是恋爱，是缠绵宛转的恋爱。唐朝统一了三百年，南北民族的文学也混合起来，产生了唐朝的文学。盛唐时，南北文学的势力正平均，故英雄文学与儿女文学都有代表的作品。李白、杜甫都能有时作很细腻的儿女诗，有时作很悲壮的英雄诗。中唐以后，到了晚唐、五代，这个平均的局面保不住了，儿女文学的势力便渐渐的笼罩一切了。当小词盛行的时代，南唐割据江南，正是儿女文学的老家，故南唐的词真能缠绵宛转，极尽儿女文学的长处；后来李后主（煜）亡国之后，寄居汴京，过那亡国皇帝的生后，故他的词里往往带着一种浓挚的悲哀。儿女的文学最易流入轻薄的路

上去。儿女文学能带着一种浓挚的悲哀，便把他的品格提高了。李后主的词所以能成为词中的上上品，正是因为这个道理。

我们举冯延巳、张佖、李后主三人做南唐诗人的代表。先看冯延巳的词：

红满枝，绿满枝，宿雨恹恹睡起迟，闲庭花影移。
忆归期，数归期，梦见虽多相见稀，相逢知几时?

（《长相思》）

风乍起，吹皱一池春水。闲引鸳鸯芳径里，手挼（ruó）红杏蕊。
斗鸭阑干独倚，碧玉搔头斜坠。终日望君君不至，举头闻鹊喜。

（《谒金门》）

南园春半踏青时，风和闻马嘶。青梅如豆柳如丝，日长蝴蝶飞。
花露重，草烟低，人家帘幕垂。秋千慵困解罗衣，画梁双燕栖。

（《阮郎归》）

小庭雨过春将尽，片片花飞。独折残枝，无语凭阑只自知。
玉堂春暖珠帘卷，双燕来归。君约佳期，肯信韶华得几时?

（《采桑子》）

几日行云何处去？忘了归来，不道春将暮。百草千花寒食路，香车系在谁家树?
泪眼倚楼频独语：“双燕来时，陌上相逢否？”撩乱春愁如柳絮，悠悠梦里无寻处。

（《蝶恋花》）

（此词或作欧阳修词。清朝有个周济选了一部《宋四家词》，断定此词是欧阳修的；他说，冯延巳是一个小人，如何能作这种忠厚爱君的词。依我看来，周济这个标准是靠不住的。这种诗词的面子是很容易懂得的，但他们的底子就很难断定了。即如这首词，可说是逐臣思君，也可说是小人望宠。我们实在无从知道冯延巳能不能作此词。北宋的小词，大半是模仿五代小词的，故欧阳修、晏殊一派的词并无时代的分别。我因此不删此词。）

春日晏，绿酒一杯歌一遍，再拜陈三愿：一愿郎君千岁；二愿妾身长健；三愿如同梁上燕，岁岁长相见。

（《薄命妾》）

看张佖（《全唐诗》作张泌）的词：

碧阑干外小中庭，雨初晴，晓莺声，飞絮落花，时节近清明。

睡起卷帘无一事，匀面了，没心情。

（《江城子》）

蝴蝶儿，晚春时，阿娇初着淡黄衣，绮窗学画伊。

还似花间见，双双对对飞。无端和泪拭胭脂，惹教双翅垂。

（《蝴蝶儿》）

我们现在要举李后主的小词了。我们先引他没有亡国的时候作的词：

花明月暗笼轻雾，今宵好向郎边去。刬（chǎn）袜步香阶，手提金缕鞋。

画堂南畔见，一晌偎人颤。奴为出来难，教君恣意怜。

（《菩萨蛮》）

这一首幽会的词，据《古今词话》，是后主为他的皇后的妹子作的。这种词，与上文引的许多词一样，虽是艳丽，终不免有点轻薄；轻是不沉，薄是不厚，轻薄就是没有沉厚的情感在内。像这一类的词，如：

晚妆初过，沉檀轻注些儿个。向人微露丁香颗。一曲清歌，暂引樱桃破。

罗袖裛残殷色可。杯深旋被香醪涴。绣床斜凭娇无那。烂嚼红茸，笑向檀郎唾。

（《一斛珠》）

云一緺，玉一梭，淡淡衫儿薄薄罗，轻颦双黛螺。

秋风多，雨如和。帘外芭蕉三两窠。夜长人奈何！

（《长相思》）

但是他后来作的词，便大不同了。凄凉的亡国恨，反映着从前的繁华梦，不知不觉的给他一种深厚的悲哀，不知不觉成熟了他的诗才。请看下文举的例：

别来春半，触目愁肠断。砌下落梅如雪乱，拂了一身还满。

雁来音信无凭，路遥归梦难成。离恨却如春草，更行更远还生。

（《清平乐》）

林花谢了春红，太匆匆。无奈朝来寒雨晚来风。

胭脂泪，相留醉，几时重。自是人生长恨水长东。

无言独上西楼，月如钩，寂寞梧桐深院锁清秋。

剪不断，理还乱，是离愁。别是一番滋味在心头。

（《相见欢》）

深院静，小庭空，断续寒砧断续风。无奈夜长人不寐，数声和月到帘栊。

（《捣练子》）

这都是很悲哀的诗。有几首把他的故国之思写的更明显些：

多少恨！昨夜梦魂中。还似旧时游上苑，车如流水马如龙。花月正春风！

（《忆江南》）

春花秋月何时了，往事知多少？小楼昨夜又东风，故国不堪回首月明中。

雕栏玉砌应犹在，只是朱颜改。问君能有几多愁？恰似一江春水向东流。

（《虞美人》）

最悲哀的自然是那首不朽的《浪淘沙》：

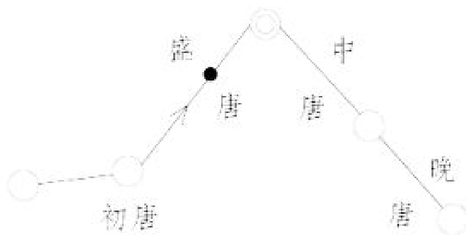
帘外雨潺潺，春意阑珊。罗衾不耐五更寒。梦里不知身是客，一晌贪欢。

独自莫凭阑！无限江山，别时容易见时难。流水落花春去也，天上人间。

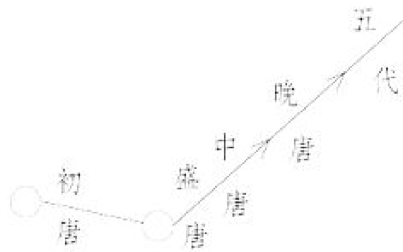
李后主亡国后，贫穷的不得了；宋太宗太平兴国二年，他自己上书诉说他的穷状（《宋史》四七八）。《宋史》又说，李后主有土田，在常州，归官家检校。真宗时，“上闻其宗属贫甚，命鬻其半，置资产以赡之”（《宋史》四七八，《李仲寓传》下）。我们看这种情形，便知道李后主过的生活确是一种“终日以泪洗面”的生活。他的词里的悲哀是用眼泪浇灌出来的。

以上我们说唐与五代的白话文学，总算完了，我们研究的结果是把这个时期看作文学的白话化时期。我们承认初唐是贵族文学的时期，盛唐是开始白话化的时期，中唐是白话文学风行的时期，晚唐、五代是白话文学大盛的时期，我想我们举出的证据很可以证明这种结论了。我们这种观察与向来论唐诗的人的主张，完全不同。请看下面的比较表：

向来论唐诗的四时期



我们论唐代文学的白话化



向来的人所以觉得中唐不如盛唐，晚唐又不如中唐，正是因为盛唐以后白话化的程度加多了，中唐以后更加多了；他们不赞白话化，故觉得是退化，但是我们研究白话文学发达的历史，不能不承认文学史上这个很明显的白话趋势。我们研究出来的是：盛唐的白话文学多于初唐，中唐的白话文学多于盛唐，晚唐的白话文学更多于中唐。至于元、白的诗才是否比得上李、杜，杜牧、杜荀鹤的诗是否比得上杜甫，这全是个人的天才的限制，与那些时代的白话化的趋势无关。今天在座的人都用白话作文，未必人人都比得上《水浒传》与《红楼梦》；这是因为我们的才性与施耐庵、曹雪芹不同，但我们尽可以大胆宣言，我们这个时代的文学白话化的程度比施耐庵、曹雪芹的时候加多几百倍了。同样，我们也可以说，盛唐的诗，如杜甫的诗，也许有些是中唐、晚唐人做不到的，但中唐、晚唐的白话诗确是比盛唐多的多了。